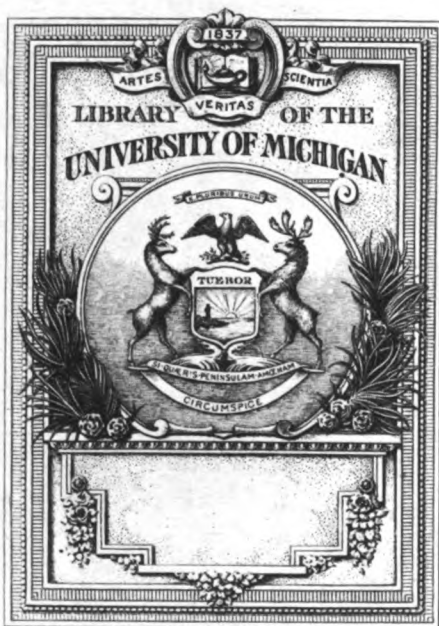
Giornale della Societa asiatica italiana

Societa asiatica italiana, Florence

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

VOLUME VENTIDUESIMO

1909

FIRENZE
TIPOGRAFIA GALILEIANA
Via San Zanobi, 54
Con i caratteri orientali del R. Istituto di Studii Superiori

1910

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

SOTTO L'ALTO PATRONATO DI S. M. IL RE D'ITALIA

Consiglio Direttivo.

SOCI ONORARII

Presidente Onorario.

Conte Comm. Prof. ANGELO DE GUBERNATIS.

A. - **Soci Onorarii italiani.**

Comm. Prof. MICHELE KERBAKER. – Napoli.
Comm. Prof. FAUSTO LASINIO. – Firenze.
Comm. Prof. EMILIO TEZA. – Padova.

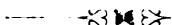
B. - **Soci Onorarii stranieri.**

I. – *Europei.*

Prof. BASIL H. CHAMBERLAIN, Esq. – Tokio.
Prof. GASTON MASPERO. – Parigi.
Prof. LÉON DE ROSNY. – Parigi.

S. E. ERNESTO SATOW. – Tokio.
Prof. Dr. HENDRIK KERN. – Utrecht.
Prof. Dr. KARL ALFRED WIEDEMANN. – Bonn.

II. - *Asiatici.*

Prof. R. G. BHANDARKAR. – Puna.
Prof. NEGÎB BISTANI – Bairût.
RAJA SURINDRO MOHUN TAGOR. – Calcutta.
SUMANGALA, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. – Colombo (Seilan).

SOCI ORDINARII

BALLINI (Dr. Prof. Ambrogio). – Roma.
BARGAGLI (Marchese Piero). – Firenze.
BARONE (Prof. Giuseppe). – Napoli.
BASSET (Prof. René). – Algeri.
BELLONI-FILIPPI (Prof. Ferdinando). – Buti (Pisa).
BERNHEIMER (Prof. Carlo). – Livorno.
BIENENFELD (Augusto). – Firenze.
BLUMENSTIHL (Prof. Emilio). – Roma.
BRACCO (Carlo). – Shanghai.
BUONAZIA (Prof. Lupo). – Napoli.
BRÜNNOW (Prof. Rudolph). – Vevey (Svizzera).
CHAJES (Prof. H. P.). – Firenze.
CIARDI-DUPRÉ (Prof. Dr. Giuseppe). – Firenze.
CORSINI (Principe Don Tommaso), Senatore. – Firenze.
DEI (Cav. Giunio). – Roma.
FABBRICOTTI (Cav. Carlo Andrea). – Sarzana per Bocca di Magra (Liguria).
FORMICHI (Prof. Dr. Carlo). – Pisa.
FRANCESCHI (Dr. Med. Lavinio). – Firenze.

Frick (Guglielmo), Libraio dell'I. e R. Corte. – Vienna.

Ghisi (Comm. Ernesto), Console onorario d'Italia. – Shanghai.

Gigliucci (Conte Ing. Mario). – Firenze.

Gregorio (March. Prof. Giacomo De). – Palermo.

Guidi (Comm. Prof. Ignazio). – Roma.

Hyvernat (Ab. Prof. Enrico). – Washington.

Lagumina (Monsignor Bartolomeo). – Girgenti.

Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). – Firenze.

Meloni (Prof. Dott. Gerardo). – Roma.

Modigliani (Cav. Dr. Elio). – Firenze.

Pacini (Prof. Carlo). – Firenze.

Patrono (Prof. Carlo Maria). – Grumo Appula (Bari).

Pavolini (Cav. Prof. Dr. Paolo Emilio). – Firenze.

Perreau (Cav. Uff. Ab. Pietro). – Parma.

Perugi (Prof. Lud. Giuseppe). – Roma.

Philipson (Comm. Ing. Eduardo). – Firenze.

Prato (Prof. Stanislao). – Teramo.

Prince (Prof. J. D.). – New York.

Puntoni (Comm. Prof. Vittorio). – Bologna.

Raffaelli (Dr. Prof. Filippo). – Bagnone (Massa).

Sacerdote (Prof. Gustavo). – Berlino.

Salinas (Comm. Prof. Antonino). – Palermo.

Scerbo (Prof. Francesco). – Firenze.

Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). – Roma.

Schiaparelli (Comm. Prof. Ernesto). – Torino.

Schiaparelli (Comm. Prof. Giovanni), Senatore. – Milano.

Sommier (Comm. Dr. Stéphen). – Firenze.
Stefani (Prof. Dr. Ed. Luigi De). – Firenze.
Suali (Dr. Prof. Luigi). – Bologna.
Teloni (Conte Cav. Prof. Bruto). – Firenze.
Torrigiani (March. Pietro), Senatore. – Firenze.
Tortoli (Comm. Giovanni), Arciconsolo della Crusca. – Firenze.
Wackernagel (Prof. Dr. Jakob). – Göttingen.
Wilhelm (Prof. Dr. Eugen). – Jena.
Zanolli (Prof. Almo L.). – Treviso.

Biblioteche, Società e Istituti, soci ordinarii della Società Asiatica Italiana.

Biblioteca Universitaria. – Algeri.
The University Library. – Austin (Texas).
Missione Cattolica. – Bareilly (Indie Orientali).
The University Library. – Berkeley (California).
Königliche Bibliothek. – Berlin.
Universitäts-Bibliothek. – Berlin.
Biblioteca Universitaria. – Bonn.
Public Library. – Boston.
Bibliothèque de Belgique. – Bruxelles.
Biblioteca Universitaria. – Budapest.
Biblioteca Khediviale. – Cairo.
Biblioteca Universitaria. – Christiania.
Biblioteca Reale. – Copenaghen.
Grossherzogliche Bibliothek. – Darmstadt.

Biblioteca Marucelliana. – Firenze.
Collegio-Convitto della Querce. – Firenze.
Stadt-Bibliothek. – Frankfurt a. M.
Biblioteca Universitaria. – Friburgo (Breisgau).
Bibliothèque Cantonale et Universitaire. – Fribourg (Svizzera).
Universitäts-Bibliothek. – Giessen.
Herzogliche öffentliche Bibliothek. – Gotha.
Königliche Universitäts-Bibliothek. – Göttingen.
Biblioteca Universitaria. – Groninga.
Stadt-Bibliothek. – Hamburg.
Universitäts–Bibliothek. – Heidelberg.
Biblioteca Universitaria. – Jena.
Biblioteca Universitaria. – Kasan.
Biblioteca Nacional. – Madrid.
The John Rylands Library. – Manchester (Inghilterra).
Königliche Universitäts-Bibliothek. – Marburg.
Biblioteca Ambrosiana. – Milano.
Biblioteca Braidense. – Milano.
Königliche Universitäts-Bibliothek. – München (Baviera).
Biblioteca Nazionale. – Napoli.
Yale University. – New Haven.
Biblioteca della Columbia University. – New York.
Public Library. – New York.
Biblioteca Universitaria. – Odessa.
Grosserzogliche Bibliothek. – Oldenburg.
Biblioteca della Sorbona. – Parigi.

Bibliothèque Mazarine. – Paris.
Biblioteca Palatina. – Parma.
Biblioteca Imperiale. – Pietroburgo.
Biblioteca Universitaria. – Praga.
Società Geografica Italiana. – Roma.
Biblioteca Nacional. – Santiago (Cile).
Biblioteca Universitaria. – Strasburgo.
Biblioteca Nazionale. – Torino.
University. – Toronto (Canadà).
Biblioteca Universitaria. – Tubinga.
Biblioteca Universitaria. – Utrecht.
Biblioteca di S. Marco. – Venezia.
Library of Congress. – Washington.
Grossherzogliche Bibliothek. – Weimar.
Königliche Universitäts-Bibliothek. – Würzburg.
Kantons-Bibliothek. – Zurigo.

SOCIETÀ E PERIODICI

con i quali la SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA fa il cambio delle pubblicazioni

Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. — *Aja.*
J. Hopkins University. — *Baltimora.*
Siam Society. — *Bangkok.*
Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — *Batavia.*
Seminar für orientalische Sprachen. — *Berlino.*
Al-Machriq. Revue catholique orientale. — *Beyrouth* (*Syrie*).
Istituto di Scienze. — *Bologna.*
Société des Bollandistes. — *Bruxelles.*
Revue Orientale. — *Budapest.*
Asiatic Society of Bengal. — *Calcutta.*
The University Press. — *Chicago.*
Deutsche Morgenländische Gesellschaft. — *Halle.*
École Française d'Extrême-Orient. — *Hanoi* (*Tonchino*).
Société Finno-ougrienne. — *Helsingfors.*
India Office. — *Londra.*
Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. — *Londra.*
Le Muséon. — *Lovanio.*
Anthropos. — *Mödling* (*Austria*).
Akademie der Wissenschaften. — *Monaco* (*Baviera*).
American Oriental Society. — *New Haven.*
Société Asiatique. — *Parigi.*
Société Philologique. -- *Parigi.*
Académie Impériale des Sciences. — *Pietroburgo.*
Il Bessarione. — *Roma.*
R. Accademia dei Lincei. — *Roma.*
Scuola orientale della R. Università. — *Roma.*
Royal Asiatic Society. — *Shanghai.*
Le Monde Oriental. — *Upsala.*
R. Università. — *Upsala.*
Accademia di Agricoltura, Scienze, Lettere, Arti e Commercio. — *Verona.*
Smithsonian Institution. — *Washington* (*Stati Uniti d'America*).

PUBBLICAZIONI PERVENUTE ALLA SOCIETÀ

ROSEN V. (Baron). - *Pervyj Sbornik Poslanij Babida Beháullacha.* — S. Peterburg, 1908.

Učebnik tibetskoj mediciny. - S mongol'skago i tibetskago perevel A. POZDNJEJEV, tomo I. — S. Peterburg, 1908.

PEKARSKIJ E. K. - *Obrazcy narodnoj literatury Jakutov*, fasc. III. — S. Peterburg, 1909.

Vizantijnskij Vremennik, XIV, 2-3. — S. Peterburg, 1908.

STERNBERG L. J. - *Materialy po izučeniju giljackago jazyka i fol'klora*, parte I, tomo I. — S. Peterburg, 1908.

RADLOFF W. - *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*, Band IV, Lieferung 4. — S. Petersburg, 1908.

VON LEMM O. - *Kleine koptische Studien*, LI-LV. — S. Petersburg, 1908.

SALEMANN C. - *Manichaeische Studien.* I: *Die mittelpersischen Texte in revidierter transcription, mit glossar und grammatischen bemerkungen.* — S. Petersburg, 1908.

Spiegel Memorial Volume, written by various scholars in honour of the Late Dr. Frederic Spiegel. — Bombay, 1908.

GUÉRINOT A. - *Répertoire d'épigraphie jaina.* — Paris, 1908.

TUNKELO E. A. - *Alkusuomen genitiivi relatiivisen nimen apugloosana.* — Helsingissä, 1908.

SCHRADER F. OTTO. - *A descriptive catalogue of the sanskrit manuscripts*, vol. I: *Upaniṣads.*

SPEYER J. S. - *Avadānaçataka.*

DE LA VALLÉE POUSSIN LOUIS. - *Mūlamadhyamakakārikās.*

SMITH LEWIS AGNES. - *Horae Semiticae*, n. VIII: *Codex Climaci rescriptus.* — 1909.

Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, pars V, tomi I: *Codices sanscriticos complectens.*

CANDRAKĪRTI, *Madhyamakāvatāra.* - Traduction tibétaine publiée par L. DE LA VALLÉE POUSSIN. (*Bibliotheca Buddhica*, IX). — S. Pétersbourg, 1909.

Saddharmapuṇḍarīka, edited by prof. H. KERN and prof. B. NANJIO. (*Bibliotheca Buddhica*, X). — S. Pétersbourg, 1908.

ŠČERBATSKOJ TH. I. - « *Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī* ». *Tolkovanije na sočinenije Darmottary* « *Nyāyabinduṭīkā* ». (*Bibliotheca Buddhica*, XI). — S. Pétersbourg, 1909.

Sbornik materialov dlja opisanija mjestnostej i plemen Kavkaza, XXXIX. — Tiflis, 1908.

MAHĀPARINIRVĀṆA SŪTRA

nella traduzione cinese di Pe-fa-tsu

Di tutti i libri che portano il titolo di *Nirvāṇa sūtra,* o che appartengono a questa categoria di scritture [1], il testo tradotto tra il 290 e il 306 in cinese [2] dallo Çramana Pe-fa-tsu, nativo di Ho-nei nella provincia di Ho-nan, regnando la dinastia dei Hsi-Tsin (265-316) [3], è quello che meglio comporta un confronto col *Nirvāṇa sūtra* in Pāli, tradotto in inglese dal Rhys Davids [4]. Ciò non vuol dire però che i due testi combinino siffattamente, da poter concludere che il Pāli sia stato l'originale da cui Pe-fa-tsu fece la sua versione; perocchè se sotto molti rispetti

---

(1) Vedi l'indicazione di questi diversi testi, contenuti nel Tripitaka cinese, nella *Rivista degli Studi orientali*, vol. I, Roma.

(2) Il titolo della traduzione cinese è 佛般泥洹經, letteralmente: *Buddha parinirvāṇa sūtra.*

(3) 西晋河內沙門白法祖.

(4) *Mahāparinibbanarsutta,* nel vol. XI dei *Sacred Books of the East.*

i due testi si avvicinano, sotto altri assai ne differiscono. Si può dire infatti presso a poco uguale nei due testi la parte narrativa; sebbene l'itinerario percorso dal Buddha, da Rājagriha a Kuçinagara sia alquanto diverso, e vi si nominino nel testo di Pe-fa-tsu paesi e villaggi che non sono nel testo pāli: paesi e villaggi, i cui nomi, nella mia traduzione, ho riferiti nella forma cinese, senza il corrispondente sanscrito, per timore d' errare. Nondimeno se la parte narrativa, come ho detto, apparisce abbastanza simile nei due nominati testi, la parte dottrinale differisce grandemente.

Cosi se prendiamo ad esempio quel brano del testo pāli, il quale, contenendo gli avvertimenti dati dal Buddha ai suoi uditori, poco innanzi ch'egli finisse nel nirvāṇa, è perciò di capitale importanza, noi troviamo che esso manca affatto nel testo cinese. Questo brano è indirizzato a far conoscere e rammentare a' discepoli le verità che il Maestro aveva concepite; le quali conveniva che fossero da essi ben comprese, affine di poterle diffondere nella loro integrità, per via della futura predicazione, alla quale dovevano attendere per la salute degli uomini e degli Dei, e per la perpetuazione della Dottrina. Queste ultime parole d' ammonimento, che non si ritrovano nella traduzione di Pe-fa-tsu, non sono però nel Pāli che una semplice enumerazione di alcune principali nozioni, distinte in categorie,

come epilogo degli antecedenti discorsi; per rammemorare facilmente massime e comandamenti, che i bhikshu dovevano già conoscere. Siffatte categorie, finale epilogo della Dottrina, sono sette, e vengono così enumerate nel testo pāli:

I quattro modi d'assidua meditazione,
I quattro modi di resistere al peccato,
I quattro sentieri della santità,
Le cinque energie morali,
I cinque mezzi di sentire,
Le sette sorta di sapienza,
Le otto vie della rettitudine.

La mancanza nel nostro testo di queste nozioni in tal modo concepite, non significa la mancanza degl'insegnamenti a' quali esse accennano. Soltanto, questi che appariscono, nel testo pāli e nella nota del Rhys Davids al medesimo, come gruppi, staccati e indipendenti, di nudi termini, si trovano invece, nei testi sanscriti del Mahāyāna, collegati insieme in un solo concetto, formando ciò che i detti testi chiamano «I trentasette bōdhi pakshika dharma», che sono le trentasette condizioni, le quali conducono all'acquisto della Bōdhi.

Questi trentasette obbietti, verso i quali i discepoli devono rivolgere tutta la loro attenzione, vengono aggruppati e definiti nel modo seguente:

I. Chatur Smrityupasthāna, 四念處; i quattro obbietti di meditazione cioè:

1) Kayasmrityupasthāna, 觀身不淨: « meditando ravvedersi che il nostro corpo è impurità ».

2) Vedanāsmrityupasthāna, 觀愛是苦: « meditando accorgersi che ogni sensazione è dolore ».

3) Chittasmrityupasthāna, 觀心無常: « meditando ricordarsi dell'impermanenza della vita ».

4) Dharmasmrityupasthāna, 觀法無我: « meditando persuadersi che le cose non esistono di per sè stesse » (non hanno propria individualità; ma procedono da una serie concatenata di cause e di effetti, nidāna) (1).

II. Chatur Samyakprahāna, 四正勤; i quattro modi di combattere il male, i quali sono:

1) Se il male vi è già, estirparlo del tutto.

2) Se non ha ancora prodotto i suoi effetti, prevenirlo.

3) Promuovere il bene.

4) Il bene che è già, accrescerlo.

(1) Contrariamente a quel che credono gli uomini, non illuminati dalla fede buddista, cioè 1° che il corpo sia puro, 2° che le sensazioni procurino piacere, 3° che la mente abbia il concetto della perpetuità delle cose, 4° che le cose stesse abbiano di per sè una realtà obbiettiva.

III. Chatur Riddhipāda, 四如意足; le quattro capacità sufficienti a condurre sulla via della santità.

1) Chhanda rīddhipādah, 欲足: « avviarsi all'ottenimento di quella sufficiente energia, che porta alla rinunzia d'ogni forma di desiderio ».

2) Vīrya rīddhipāda, 精進足: « avviarsi all'ottenimento delle facoltà sovrumane, che rendono capaci di perseverare nella fede, e nella pratica della virtù ».

3) Chitta rīddhipāda, 念足: « avviarsi all'ottenimento di quella sufficiente energia, che riesce a liberare la mente da ogni falso concepimento ».

4) Mimansa rīddhipāda, 思惟足: « ottenere l'energia sufficiente a rendere il pensiero capace di non dare più ricetto a idee false ed erronee ».

IV. Pañcha indryāni 五根. Questa categoria vuole alcune preliminari spiegazioni. Hindryāni sono gli organi dei sensi, i quali suscitano la vita, definiti perciò in Cinese con 登生. Sono detti anche « radici », 根, perchè da essi le sensazioni hanno origine e si svolgono. In questo caso però si deve intendere « le radici che producono il Bene », per mezzo dei sensi guidati, modificati e corretti dall'assiduo esercizio della meditazione

circa i quattro soggetti, 四念處, di sopra enumerati; e non si deve intendere propriamente il vocabolo 根, « radici », nel significato che ha nell'espressione 六根, con cui i Cinesi traducono Shadāyatana, uno dei dodici nidāna.

Al termine hindrya 根, corrisponde il termine bala 力, formando la quinta categoria Pancha balāni; perocchè, per quanto le « radici » del bene abbiano cominciato a germinare, nondimeno se il male non è in noi interamente distrutto, esso ne impedisce il compiuto svolgimento. È dunque necessario mantenere queste « radici » salde e vivaci, e aiutarne l'accrescimento. A tale effetto servono appunto le « forze morali », balāni, acconciamente adoperate. Perciò, se le due serie, Pañcha hindryāni e Pañcha balāni, sono uguali, come più sotto si vede, nelle loro denominazioni, differiscono però nelle funzioni loro. Hindryāni, 根, sono chiamati i mezzi che l'uomo possiede per produrre il bene; balāni, le forze con le quali l'uomo può resistere al male, che gli si oppone: Hindryāni sono agenti morali positivi, i quali spingono, quando nessuno ostacolo viene ad opporsi, al possesso delle doti necessarie al Religioso; balāni sono agenti negativi indirizzati ad arrestare, prevenire e distruggere il male, che impedirebbe altrimenti l'opera dei primi: perciò bala è reso in Cinese anche con 制止, « frenare e trattenere ».

Mi sono un po' disteso sopra questo punto concernente i bōdhi pakshika dharma, perchè il Rhys Davids nella nota spiegativa al relativo passo del testo pāli, avverte quanto segue: « The five moral powers (pañka Balāni) are said to be the same as the next class, called organs (Indriyāni). It is no doubt most remarkable that, in a summary like this, two classes out of seven should be absolutely identical except in name. The difference of name it altogether too unimportant to account, by itself, for the distinction made.... Is it impossible that the one class was split into two to bring the number of the classes up to the sacred number seven, corrisponding to the seven Ratanas of a *K*akkavatti? ». Da quanto ho di sopra esposto, mi pare evidente che i Pañcha hindryāni e i Pañcha balāni siano due gruppi ben distinti che hanno significato e valore morale diverso: non sono nè possono essere identici, e tanto meno artificiosamente immaginati per completare il numero sette (1). Ed ora ecco quali sono questi cinque h i n d r y ā n i, e i corrispondenti cinque b a l ā n i :

(1) *S. B. E.*, vol. XI, p. 63 in nota. Anche D. T. SUZUKI (*Outclines of Mahāyāna Buddhism*, p. 317) pensa quasi nello stesso modo: esso dice: « The distinction between the five indriyas and the five balas seems to be rather redundat ».

1) Çraddhendriya, la radice della Fede.

2) Viryendriya, la radice della Perseveranza.

3) Smritīndriya, la radice della Riflessione.

4) Samādhīndriya, la radice della Contemplazione.

5) Prajñendriya, la radice della Scienza.

V. Pañcha balāni.

1) Çraddhābala, l'energia che mantiene la Fede.

2) Viryabala, l'energia che mantiene la Perseveranza.

3) Smritībala, l'energia che mantiene la Riflessione.

4) Samadhībala, l'energia che mantiene la Contemplazione.

5) Prajñābala, l'energia che mantiene la Scienza (1).

VI. Sapta bodhyanga, 七菩提分, 覺支, sette parti costituenti la Sapienza:

1) Smriti, 念, Riflessione.

2) Dharma vichaya, 擇法, Investigazione.

---

(1) Vedi 大明三藏法數 (*Catalogo Bunyo Nanijo*, n. 1621), lib. XLVIII, ff. 11 e seg., lib. XIV, ff. 16-18 e XXI, ff. 8-9. Vedi pure 教乘法數, lib. XII, f. 5.

3) Vīrya, 進, Perseveranza.
4) Priti, 喜, Letizia.
5) Praçrabdhi, 靜止, 輕安, Tranquillità.
6) Samādhi, 定, Contemplazione.
7) Upekshā, 平心捨, Serenità.

VII. Açtanga mārga, 八聖道分, 八正道分, gli otto punti fondamentali della condotta morale:

1) Samayagdrishti, 正見, il retto osservare.
2) Samayakasañkalpa, 正思惟, il retto pensare.
3) Samayagvāk, 正語, il retto discorrere.
4) Samayagājīva, 正事, il retto operare.
5) Samayagvyāyāma, 正精進, il retto perseverare.
6) Samayaksamādhi, 正定, il retto meditare.
7) Samayaksmriti, 正念, il retto riflettere.
8) Samayakkarmānta, 正命, il retto vivere.

Sebbene la traduzione di Pe-fa-tsu non contenga le varie categorie di sopra menzionate, nemmeno nella forma concisa e sommaria quale si legge nel testo pāli; tuttavia gli ammaestramenti che vi si compendiano si trovano, nel sūtra cinese del Nirvāṇa, posti a fondamento di quella

dottrina, la quale si raccoglie per tutto il detto libro, nei varj discorsi che il Buddha rivolse ai Religiosi, i quali a mano a mano, in più congiunture, gli furono attenti ascoltatori.

Molte altre differenze si riscontrano, nella parte dottrinale, tra il testo pāli e quello sul quale venne fatta la traduzione cinese: differenze che io tralascio qui di avvertire, e che saranno argomento di considerazione nelle note.

Segue ora la versione del *Mahāparinirvāṇa sūtra* nella redazione di Pe-fa-tsu. Essa è fatta sopra un'edizione giapponese: un libro in-8°, diviso in due parti di 28 fogli ciascuna, ciò che fa un volume di pp. 112 di testo.

PARTE PRIMA

(§ 1) [1]. Così ho udito: Un tempo il Buddha era sul monte dell'Avvoltojo (Gridhrakūta), presso Rājagriha, con milleduegentocinquanta bhikshu radunati.

In quel tempo il re dello Stato di Magadha, chiamato per nome Ajātaçatru, aveva nimicizia con lo Stato dei Vriji, sì che avrebbe voluto portarvi guerra; perciò adunati i suoi ministri a consiglio, disse loro: « Lo Stato de' Vriji è ricco, vi è molto popolo e fiorente, e la terra produce assai buone cose; ma giammai quella gente venne a rendermi omaggio di sorta. È forza dunque levarsi in armi e assalire quella terra ».

(§ 2). Eravi allora nel Magadha un savio ministro chiamato Varshakāra, di schiatta brahmana; ed era ivi a ricevere gli ordini del suo sovrano, il quale, a questo proposito, così gli disse: « Il Buddha è andato a stare non lontano di qui. Ascolta bene: tu ti recherai alla sua presenza, e dopo fattagli umile riverenza, e chiestegli sue nuove, e se egli gode buona salute, e se ha mangiato come il solito, e terminati tutti i convenevoli, tenendo a mente le mie parole, così gli parlerai: lo Stato

[1] I numeri tra parentesi, col segno del paragrafo, che s'incontrano a mano a mano nel corso di questa traduzione, corrispondono più o meno coi passi relativi del testo pāli, secondo l'ordinamento che al detto testo ha dato il traduttore inglese del medesimo. Vedi *Sacred Books of the East*, vol. XI.

dei Vriji si conduce molto leggermente verso il mio re; e il mio re vuole far guerra a quel popolo; dimmi se egli riuscirà vittorioso ».

(§ 3). Il ministro avuta dal re quella incombenza, salito sur un superbo cocchio, e con un seguito di cinquecento carri, duemila cavalieri e duemila fanti, si mosse verso il paese di Rājagriha. Arrivato il corteggio ad un angusto calle, tutti scesero dalle cavalcature e da' carri, e pedestri continuarono la via. Il ministro giunse così alla presenza del Buddha; il quale, fattolo sedere sopra uno sgabello, gli domandò donde venisse. E il ministro prese a dire: « Il re del Magadha mi manda a rendere omaggio al Buddha, a chiedergli sue nuove, e se egli è in buona salute, e se si è cibato come il consueto ».

E il Buddha a sua volta: « E il tuo re e il suo popolo stanno tra loro d' accordo? i cereali sono ivi a buon prezzo? ».

E il ministro: « Grazie al Buddha il paese è in pace, le stagioni corrono in regola, e la prosperità è dappertutto ».

E il Buddha: « E tu, e gli uomini del seguito, e i cavalli, stanno tutti bene? ».

E il ministro: « Per grazia del Buddha il viaggio è stato buonissimo ».

Dopo questi convenevoli, il ministro riprese: « Il mio sovrano è in rotta co' Vriji, e arde dal desiderio di levare le armi contro loro e sterminarli. Che ne pensa il Buddha, vi riuscirà egli? ».

Al che rispose il Buddha: « Se il popolo de' Vriji è sempre attento osservatore delle sette regole della sua costituzione, il tuo re non potrà mai soggiogarlo: se non osserva più queste sette regole, agevolmente riuscirà a vincerlo ». — (§ 5). Poi aggiunse: « Io già un tempo andai nel paese dei Vriji. Vi era la casa dello Spirito

delle malattie violente (急病神舍) ([1]), dove io presi dimora. Nel paese de' Vriji tutti gli anziani vennero a parlarmi, e mi dissero: Il re Ajātaçatru vuole muover guerra al nostro paese; ma noi siamo vigilanti e pronti alla difesa; ci dica ora il Buddha intorno a ciò il suo parere. Io risposi agli anziani: Non abbiate timore di sorta; mantenendovi fedeli alle sette regole (della vostra costituzione), se anche venisse Ajātaçatru, egli non riuscirà a vincervi ». Allora Varshakāra domandò al Buddha quali fossero queste sette regole.

(§ 4). In quel tempo il Buddha sedeva, e Ānanda, standogli alle spalle, con un flabello lo sventolava. Il Buddha gli si rivolse e dissegli: « Udisti mai che nel paese dei Vriji la gente si radunasse di frequente a consiglio, per discutere insieme le faccende del governo, e tenersi parati alla propria difesa? ». E Ānanda rispose: « Ho saputo delle loro frequenti adunanze, per discutere del governo, e tenersi pronti alla difesa ».

« Se così è — riprende il Buddha — quel paese non ha da temere decadenza e rovina. Udisti mai, Ānanda, che il principe de' Vriji e i sudditi suoi, sian sempre tra loro in buona armonia, e che onestamente e lealmente a vicenda si aiutino? ». « Sì — rispose Ānanda — questo appunto ho udito » ([2]).

« Udisti mai, Ānanda, che nel paese dei Vriji non si osi violare la legge nè la consuetudine, in ciò che esse

---

([1]) La traduzione inglese dal Pāli ha: « Sārandada temple ». Sārandada è il nome d'un yaksha o demonio, vicino al cui tempio pare fossevi un antico vihāra.

([2]) Alle risposte affermative, Ānanda aggiunge le parole delle domande, ripetendole sempre nella forma che il Buddha gl'indirizza; ripetizione che io ho tralasciata nella traduzione.

prescrivono e in quel che esse non permettono? ». « Sì — rispose Ānanda — questo appunto ho udito ».

« Udisti mai quanta sia tra' Vriji l'efficacia dei riti, e quanto solleciti siano delle convenienze tra maschi e femmine, e del rispetto che i giovani devono a' vecchi? ». « Sì, questo appunto ho udito », rispose Ānanda.

« Udisti mai parlare della pietà filiale dei Vriji, e quanto siano amorosi verso gli anziani dai quali sono ammaestrati? ». « Anche questo ho udito appunto affermare », rispose Ānanda.

« Udisti mai parlare del culto che i Vriji prestano al Cielo e alla Terra, del rispetto che hanno per gli Dei tutelari del paese, e quanto abbian cura delle cerimonie alle quattro stagioni dell'anno? ». « Così appunto ho udito affermare che sia », rispose Ānanda.

« Udisti mai quanto i Vriji tengano in onore la virtù; come nel loro paese vi siano veri e sinceri Religiosi (Çramana), e come i Religiosi che vi si recano siano bene accolti, onorati, nutriti, vestiti, alloggiati, e date loro medicine? ». « Questo ho sentito appunto affermare », rispose Ānanda.

« Ebbene — concluse il Buddha — finchè in questo paese queste sette regole saranno sempre in tal modo osservate, esso sarà sicuro e invincibile, e non soffrirà decadenza ».

Il ministro Varshakāra avendo attentamente ascoltato questo dialogo, disse al Buddha: « Se anche una sola di queste regole fosse da' Vriji fedelmente osservata, nulla avrebbero da temere; tanto più li fa sicuri l'osservanza di tutte e sette ». — (§ 6). Poi aggiunse: « Le faccende del mio paese sono molte, perciò mi conviene chiederti licenza ». « Assai bene hai inteso », rispose il Buddha; e il ministro, alzatosi da sedere, fatta riverenza, se ne partì.

(§§ 6-11). Il Buddha ordinò ad Ānanda di condursi anch'egli sul monte Gridhrakūta, e là chiamare i Religiosi in adunanza nella Sala delle conferenze: e Ānanda così fece. Ricevuto l'invito, i Religiosi s'appressarono tutti al Buddha, e gli fecero umile riverenza. Il Buddha s'avviò innanzi, ed entrò nella Sala delle conferenze; si pose a sedere, e gli altri dopo di lui tutti si sedettero.

Allora il Buddha pronunziò questo discorso [1]: « Perchè la mia dottrina abbia nel mondo lunga durata, conviene che i Religiosi osservino strettamente sette comandamenti, i quali sono: Primo: i Religiosi devono più volte radunarsi insieme, e insieme recitare le massime e i precetti della Dottrina. Secondo: devonsi i superiori e gl' inferiori reciproco aiuto, e devono assistersi tra loro ne'casi che occorrono nel vivere conventuale. Terzo: nella vita conventuale conviene deporre il pensiero de'congiunti e della casa e del secolo. Quarto: i giovani che vogliono darsi alla Religione, devono scegliersi a maestro un anziano, dal quale riceveranno con lieto animo gl'insegnamenti, e al quale in cambio saranno di reverente sostegno. Quinto: la mente sia sempre indirizzata alla Legge; i cui precetti richieggono rispetto e osservanza. Sesto: convien seguire strettamente i duegentocinquanta comandamenti, se vuolsi arrivare alla perfetta santità (Arhat). Settimo: niuno si rifiuti istruire chi mostrasse desiderio

---

[1] Come s'è visto di sopra, sette erano le condizioni della costituzione politica de'Vriji, l'osservanza delle quali faceva stabile e sicuro il loro paese. Le regole o massime o condizioni necessarie da osservarsi per la prosperità e durata d'una comunità religiosa, devono invece essere sette volte sette; e vengono ora particolarmente designate nel nostro testo. Il Pāli (§§ 6-11) invece di queste quarantanove condizioni, ne ha quarantuna: cioè cinque gruppi di sette, ed un gruppo di sei.

d'ammaestrarsi nella fede. Chi entra (nell'Ordine) abbia aiuti e conforti. Chi giunge tra voi sia soccorso di cibo e di vesti; e se inferma, gli si abbiano sollecite cure. Se i bhikshu si atterranno a queste regole, la Religione si manterrà salda lungamente.

« Vi sono anche altre sette regole, che tutti devono conoscere, le quali contribuiscono al mantenimento e alla durata della Religione; e queste sono: Non abbandonarsi troppo sovente al sonno, perchè chi dorme è morto al pensiero: cercare la propria letizia nella purità e nella pace; serbarsi pazienti e rassegnati, lontani da ogni contesa; non esser pronti al biasimo, ma indulgenti e cortesi con tutti; non montare in superbia per qualsisia cagione; non lasciarsi turbare dalle passioni, ma aver sempre la mente rivolta alle cose della religione; fuggire le comodità della vita, contentandosi di romita dimora e di umile letto.

« Ed anche l'osservanza di altri sette precetti contribuirà a render stabile e durevole la religione: Diffondere l'insegnamento della Legge con benevolenza e senza risentimento; sentire vivamente la vergogna del male; non trascurare nessuno degli obblighi del proprio stato; tener la mente fissa a' principj della dottrina religiosa; nella pratica della vita non molestarsi a vicenda; essere in ogni occasione solleciti a chiarire alcun punto della Dottrina; nello studio de' testi sacri usare la recitazione in comune e la meditazione.

« Ed ecco ancora altri sette precetti che portano anch'essi mantener pura la religione: Rammentarsi che il Buddha, il quale nel mondo fu maestro a' Religiosi, deve essere da questi onorato massimamente, con l'osservanza fedele di tutti i suoi insegnamenti; seguire strettamente le regole prescritte; rispettare la Chiesa (saṁgha) e ac-

cettare la sua autorità; rendersi capaci di sopportare pazientemente i torti e le ingiurie; spogliarsi d'ogni passione mondana, tenendo presente essere la vita umana instabile e fugace; non attendere con impazienza e desiderio il pasto quotidiano, nè cercare comodo e soffice letto; fuggire la tentazione e l'errore: la disciplina dell'Ordine salva e difende dall'una e dall'altro.

« Anche altri sette precetti sono da tenersi a memoria dai bikshu, a sostegno della Religione. Primo: deve il Religioso tenere in conto i testi sacri, come i volgari tengono in conto le gioie e le pietre preziose. I testi che contengono la Dottrina, sono, per gli effetti loro, da riguardarsi come il padre e la madre; il padre e la madre da vivi dànno vita ad altri uomini, e così via di continuo per molte e molte generazioni; e tale è parimente la virtù e l'effetto de' testi sacri; essi insegnano la via della salute ad una generazione d'uomini, i quali la insegnano ad altri, che poi la trasmettono ad altre genti. Secondo: non procurarti vivande saporose, che portano a soverchio mangiare, il quale è cagione d'infermità, e ottusità di mente. Terzo: abbi sempre presente il pensiero della morte. Non desiderare questa dimora mondana. La vita è piena d'affanni: i genitori, i fratelli, la moglie i figliuoli, i servi, gli animali, il campo, tutto è cagione d'affanno. Il Religioso stia solo: è abbastanza aver da combattere con sè stesso. Quarto: adopera tutte le tue forze a governare e correggere i tuoi pensieri, le tue parole e le tue opere. Non vivendo nel peccato, facile ti sarà l'acquisto della Scienza (Bōdhi). Quinto: domina la mente; non ascoltare le passioni; frena la cupidigia, l'ira, la follia; abbandona l'errore. Sesto: stando tra la tra la gente del secolo, non aver vergogna della tua fede. La purità e la rettitudine sono apprezzate dagli uomini:

e nemmeno l'innocente ingiustamente preso, trema; perciò l'osservanza delle regole non deve essere motivo di rossore. Settimo: giova distinguere tra'fedeli, gl'intelligenti e i tardi; a' primi s'impartisca senz'altro la Dottrina e i precetti della morale; i tardi di mente innanzi si preparino in acconcio modo a ricevere l'una e gli altri.

« Vi sono ancora altre sette regole, l'osservanza delle quali può mantenere salda la Religione. Primo: chi viene ammaestrandosi stia attento alle Scritture, non sia distratto nè turbato da altri pensieri, ed abbia la mente fissa a' mezzi che portano all'eterna salute. Secondo: accettati che si abbiano gl'insegnamenti del Buddha, vi si fermi il pensiero: essi nettano l'intelletto dalle cattive idee, conservandovi le buone. Come l'uomo lava le sue vesti troppo lorde con acqua e cenere, e le sciacqua poi tre volte, togliendone via il sudicio; così per mezzo degl'insegnamenti del Buddha, che impongono l'osservanza de' precetti morali, si distruggono nella mente i mali pensieri, e vi si svolgono i buoni. Terzo: è necessario frenare i propri sentimenti, affinchè le passioni non offuschino la mente; la quale regolata dai precetti morali, è allora capace di pensare rettamente. Quarto: bisogna procurare di ben conoscere chi entra nell'Ordine, il suo valore e le sue capacità; inculcargli l'amore alla Dottrina, insegnargli a non fuggire il dolore, a non esser sollecito di raffinatezze sì nel mangiare e sì nel giacere; e a cercare la letizia solo nell'acquisto della Scienza. Quinto: bisogna rispettare e tener come fratelli i compagni di fede; governare di dentro e di fuori i proprj atti, così che esternamente l'operare e il parlare siano onesti, e di dentro la mente sia occupata a meditare. Sesto: stando in meditazione, bisogna ricordarsi che per nove vie ti si affaccerà alla mente il peccato. Basta che

una di esse sia aperta al male, che tutte e nove trascinino nel cuore ogni sorta d'impurità. Settimo: guarda nel mondo gl'imperatori e i re: essi morranno. Poveri e ricchi, nobili e plebe, nessuno ha modo di sfuggire la morte: essa è retaggio comune d'ogni vivente. Un uomo che in sogno non abbia visto altro che vita, bellezza e splendore, e palazzi e giardini; svegliato, ma ancora tutto pieno del sogno, dimentica che nel mondo reale v'è miseria e dolore e morte. Pensa ora che in questo mondo tu sei spesso come quell'uomo che sogna.

« Ed ecco finalmente altre sette massime, le quali sosterranno in vigore per gran tempo la Religione, quando esse pure siano con attento animo osservate: Abbiano i monaci sentimento di carità universale, nè delle ingiurie mai si risentano; — frenino la lingua, e non rechino danno altrui nè con parole nè con pensieri; — non lascino entrare nella mente idee peccaminose: chi è corrotto di cuore invano cercherà la via della salute; — tra le comunità religiose siavi la più larga fratellanza e la più generosa reciproca assistenza; — chi non sa bene le regole dell'Ordine, nè come strettamente osservarle, ne chieda a' Religiosi meglio esperti, invocando al tempo stesso l'aiuto della preziosa trinità (Triratna); — rammentarsi che la sorte dell'uomo dopo la morte, nelle vie della trasmigrazione, è resa nota al Religioso, che sa intendere a fondo gl'insegnamenti del Buddha; — ciascuno s'aiuti a vicenda, nelle congiunture della vita, con lo studio delle Scritture, leggendo e recitando insieme i sacri testi, e procurando d'interpretarne con giustezza il significato [1].

---

[1] Dopo questa lunga esposizione delle quarantanove massime o precetti, la cui osservanza contribuisce alla durata della fede e della chiesa, il Pāli ha un breve paragrafo (§ 12), il quale contiene

« Questi quarantanove precetti sono, pe' loro effetti, da paragonarsi alle acque che bagnano la terra. Le acque de' piccoli torrenti vanno in quelle de' maggiori: le acque di questi corrono verso i grandi fiumi; questi le portano al mare. Così medesimamente il Religioso è trasportato dall' efficacia dell' insegnamento in quel mare che è la Scienza, facendogli così conseguire la santità perfetta (arhat) » (¹).

Il Buddha volle lasciare la città di Rājagriha; e partitosi con Ānanda dal Magadha, s'avviò verso Pāṭaligrāma (巴 鄰 聚). Prima di giungervi si fermò a Lo-chi (羅 致 聚); e là invitò tutti i Religiosi, che ivi erano, a radunarsi insieme, e venire ad ascoltare i suoi ammaestramenti. E quando l'adunanza fu presta, così egli cominciò: « Quattro grandi sventure ha il mondo: il Buddha le conobbe, la comune degli uomini se ne mostra ignara; e quest' ignoranza è la cagione del perpetuarsi dell' esistenza. La nascita, la vecchiezza, l' infermità e la morte sono le quattro massime sventure, alle quali l'uomo abbastanza non pensa: anzi tutte le sue forze sono adoperate a tollerarle e soffrirle. Laonde egli non tronca il

---

certe parole del Buddha, circa gli effetti grandissimi della Contemplazione (samādhi) e della Scienza (prajñā). Questo passo con le stesse parole è ripetuto in molti luoghi del testo pāli, e non si trova mai nel Cinese.

Debbo avvertire, che nella traduzione delle quarantanove massime di sopra riferite, ho in molta parte abbreviato, e alcuna volta dato in sunto il significato probabile di qualche passo assai oscuro.

(¹) Il Buddha, secondo il Pāli, lascia Rājagriahā, e si reca ad Ambalattikā, dove egli è accolto dal re, e ripete quelle parole contenute nel § 12, di cui s'è parlato nella nota precedente. Di là si porta a Nālandā, e s'incontra col venerabile Sāriputta, con cui s'intrattiene conversando. Tutto ciò è narrato dal § 13 al § 18; ma il testo cinese di ciò non fa parola, e procede invece nel modo espresso nella traduzione del brano che va dal foglio 7ᵛ all'8ʳ del nostro testo.

corso del vivere e del morire; e senza interruzione ripete così all'infinito l'esistere.

« Il Buddha ha pensato la sua dottrina appunto indirizzata a sopprimere queste quattro sventure; e all'acquisto di questa dottrina prepara l'osservanza di " Otto comandamenti ": 1) Accettare con fede la parola del Buddha. 2) Tenersi lontani dalla passione e dal desiderio, affine di non incontrare ostacoli al conseguimento della Scienza (Bōdhi). 3) Non dire il falso, nè parlare soverchio, nè ambiguo, nè sconvenientemente. 4) Non uccidere, non rubare, non offendere chicchessia. 5) Guardarsi dall'invidia, dall'ira, dalla follia. 6) Meditare sulle quattro massime sventure, e fermarci bene la mente. 7) Pensare all'impurità e imperfezione del corpo. 8) Considerare che cosa sia veramente l'esistenza, e come il corpo debba rifarsi terra (作 土) » [1].

(§§ 19-22). Il Buddha ed Ānanda, insieme con una turba di milleduecentocinquanta Religiosi, partirono da Lo-chi 羅 致 聚 e si condussero al villaggio di Pāṭaligrāma [2]; e dopo che vi furono giunti, il Buddha si dispose a sedere sotto un albero. Gli spiriti e i demoni del luogo tosto andarono ad avvisare del fatto i Lichchhavi; i quali uscirono tutti dalla città, chi portando seco stuoie, chi tappeti, chi lampade; e si fecero dinanzi al Buddha, e

[1] Questo discorso del Buddha, manca nel Pāli. Il testo pāli riferisce una conversazione che il Buddka ha con Çāriputtra, nel bosco di Pāvārika, mentre trovasi a Nālānda, prima di recarsi a Pātaliputtra.

[2] In alcuni testi il Buddha arriva a Pāṭaligrāma direttamente da Rājagriha; secondo altri, si ferma in due altri luoghi: cioè ad Āmrayashṭika, e a Nalandagrāma. Il nome del villaggio Lo-chi, del nostro testo, non si adatta a significare nè l'uno nè l'altro dei sopra detti luoghi.

rispettosamente lo salutarono. Allora il Buddha tenne a tutti costoro il seguente discorso [1]:

(§ 23). « Chi nel mondo si lascia trasportare dalle passioni a vita dissipata e licenziosa, va incontro a cinque disgrazie. Primo: le sostanze di lui vanno di giorno in giorno scemando, fino a ridursi egli alla miseria. Secondo: egli è reso incapace d'intendere il bene. Terzo: egli perde a poco a poco la stima de' suoi simili; e la morte gli è resa più amara da' rimorsi. Quarto: il suo nome e la sua memoria resteranno a tutti d'obbrobrio. Quinto: la morte lo condurrà a rincarnarsi per una delle tre dolorose forme della trasmigrazione.

(§ 24). « L'uomo invece che ha il dominio della sua mente e delle sue passioni, potrà nel mondo godere di cinque vantaggi. Vedrà cioè le sue sostanze accrescersi; le sue azioni saranno indirizzate al bene; godrà la stima e il rispetto di tutti, e morrà tranquillo; la sua memoria sarà da tutti benedetta; e dopo morto rinascerà in luogo dove avrà la meritata ricompensa ».

(§§ 25-26). Terminato che ebbe il Buddha di dare questi consigli ai Lichchhavi, ricevette da essi segni di lieta approvazione; e dopo, salutatolo essi, con riverenza se ne partirono.

(§§ 26-27). Il Buddha lasciò quel luogo e giunse a O-wei (阿 衛 聚) [2]; e sotto un albero prese riposo. E standosene

---

(1) L'arrivo del Buddha, di Ānanda e dei Religiosi a Pātaligrāma, e le accoglienze che ricevettero dai Lichchhavi sono diffusamente descritte nel testo pali, §§ 19-22; mentre il Cinese vi accenna appena.

Il discorso che segue tenuto dal Buddha ai Lichchhavi è compreso nei §§ 23-24 della traduzione dal Pali, e nei ff. 8v–9r del testo cinese. Qui il Cinese e il Pāli hanno molta somiglianza.

(2) Secondo il testo pāli, il Buddha da Pāṭaligrāma giunge a Koṭigrama senza fermarsi in altro luogo, come è detto nel testo cinese.

in quel luogo a meditare, vide con gli occhi della mente su nello spazio una turba di angeli e di buoni spiriti, tutti preposti alla tutela del paese. Dopo essersi alquanto riposato si alzò, e allontanatosi di là, prese dimora in altro luogo vicino. Il savio Ānanda, levatosi da sedere, e assettatesi le vesti, si recò a rendere omaggio al Buddha; e in umile atto gli si pose dinanzi. Allora il Buddha gli chiese:

« Chi ha disegnato e eretto le mura della città di Pātaligrāma co' suoi baluardi? ».

Risponde Ānanda: « Fu il nobile Varshakāra, gran ministro del Magadha, che pensò di costruire quelle mura, per tenere in soggezione i Vriji ».

(§ 28). « Bene egli ha fatto — riprese il Buddha; — la sua prudenza fecegli concepire questo disegno. Io ho veduto i gloriosi Dei del Cielo d'Indra (Trayastrimças) prendere la protezione di questo paese. Sotto la loro custodia esso crescerà nobile e sicuro. Esso, che è nel centro del mondo: signoreggerà ogni altra terra dintorno. Avrà nome "Umanità" (仁意), e tale sarà veramente: avrà lunga durata, e salirà in grandissima prosperità; abbonderà di uomini santi e sapienti; e le male arti dei nemici di fuori, non varranno a condurlo in rovina. Tre cause sole faranno perire Pāṭaliputtra (巴鄰城): l'incendio, l'inondazione, e le discordie intestine » [1].

---

[1] Questo fatto è narrato alquanto diversamente nei §§ 26-28, della traduzione inglese. I ministri che fanno innalzare le fortificazioni di Pātalipultra, sono due Sumidha e Vassakāra; nel Cinese è nominato solo quest' ultimo. Il primo luogo 阿衛聚 dove si fermò il Buddha, innanzi di giungere a Pātaliputtra, non è nominato nel testo pāli. Questo brano è giudicato assai importante, per la profezia del Buddha, circa le magnifiche sorti riserbate a questa città, della cui fondazione egli fu testimone. Alcuni critici stimano perciò che il passo sia interpolato.

(§§ 29-30). Il gran ministro Varshakāra [1] avendo saputo che il Buddha viaggiando con una turba di bhikshu, era dallo Stato del Magadha arrivato in questo luogo, subito con un carro regale magnifico, e accompagnato da altri cinquecento carri, andò a trovarlo; e salutatolo con molto rispetto, gli si pose dinanzi, e gli disse: « Dimani ti piaccia insieme co' tuoi discepoli venire a casa mia; chè io ti offro un modesto mangiare ». Il Buddha restò silenzioso, senza risponder motto. Il nobile Vassakāra aggiunse: « Così è la regola dei Buddha: il silenzio è per essi segno d'assentimento ».

Il nobile Varshakāra tornato alla sua sontuosa magione, pel Buddha e l'assemblea dei bhikshu assettò i letti, accese le lampade e cosse i cibi. Il dimani egli stesso tornò ad invitare il Buddha; il quale con milleduecentocinquanta Religiosi si recò a quella mensa.

Finito di mangiare, il Buddha fece a Varshakāra quest'annunzio: « Quando avrai ottenuto la Scienza (bọdhi), e non avrai più a grado le magistrature, benchè ormai in questa tua presente esistenza tu non possa rifiutarne i doveri; nondimeno, siccome oggi hai nutrito il Buddha e i suoi discepoli, nella vita futura tu sarai al tutto liberato da ogni cura di pubbliche faccende. A un Religioso non sta bene nè abbandonare un ufficio pubblico nè cercare d'averlo. Soltanto chi vuole gli uffici di Stato per cupidigia, per superbia, per ambizione, per piacere, per ardimento, non ne è degno; ma ogni altro uomo non spinto da questi moventi, può esercitarli. Varshakāra, dopo la tua morte i tuoi peccati saranno rimessi, e non rinascerai più in luogo di pena ». « Così sia », disse

(1) Il Pāli ha: « Sunīdha (Sunītha) e Vassakāra (Varshakāra) ».

Varshakāra; il quale accolse con letizia quegli ammaestramenti [1].

(§ 32). Il Buddha e i Religiosi si levarono in piedi e partirono di là, avviandosi per uscire dalla porta della città. Il nobile (Varshakāra) seguì il Buddha d'appresso, per osservare da quale delle porte della detta città se ne uscisse; perchè aveva in mente di nominare quella porta « Porta del Buddha » (Gautama-dvāra); e il torrentello che aveva a traversare, « Torrente del Buddha » (Gautama-tīrtha).

(§§ 33-34). Intanto il Buddha pervenne sulle sponde del Gange, dove una gran folla di popolo era radunata; la quale anch' essa si accingeva a raggiungere l' altra sponda. Nel fiume, a tale uopo, erano molte barche e navicelle e zattere di bambù. Il Buddha seduto in riva al fiume, si pose tra sè a pensare: un tempo, quando io non ero ancora entrato in possesso della bōdhi, ricordo che mi accadde di traversare questo fiume sur una navicella; oggi non conviene che col mezzo medesimo torni a passarlo. Perocchè il Buddha è oramai maestro nel trasportar gli uomini all' altra riva: insegna cioè a tutti il modo di traversare l'oceano delle esistenze, e non conviene che abbia da gli altri il mezzo per traversare le onde di un fiume. Mentre volgeva ciò nella sua mente, tutti i religiosi si trovarono trasportati sull'altra sponda [2].

---

[1] Il testo pāli (§ 31), che differisce affatto dal Cinese, invece delle parole pronunziate dal Buddha in favore di Varshakāra, ha alcuni versi recitati dal Buddha stesso, contenenti precetti d'indole generale, che non hanno nulla di comune col contenuto del testo cinese.

[2] La narrazione del passaggio del fiume è assai diversa da quella che si trova nel testo pāli (§§ 33-34). Con essa termina il cap. I della traduzione inglese.

(§ 1) (1). Il Buddha ed Ānanda andarono a K'u-lin (拘鄰聚) (Kotigrāma?), insieme con milleduecentocinquanta bhikshu. Giunti in quel luogo il Buddha pronunziò all'attenta adunanza il seguente discorso:

« Chi ha sana la mente non compete col mondo nè lo condanna: la meditazione gli farà conoscere niuna cosa esser quaggiù durevole, salvo gli affanni del vivere. Chi ha sana la mente non compete col mondo nè lo condanna: la meditazione lo illuminerà d'una luce, che caccerà via le tre passioni che ottenebrano l'intelletto: concupiscenza, ira e follia; ed egli sarà sulla via della salute, che conduce fuori del dominio della vita e della morte. Perocchè la mente non correrà più verso le cose del mondo, ma rimarrà costantemente fissa a quel fine supremo. Allora, come un re che gode pensando essere egli, tra migliaia di uomini, solo il Signore; colui che ha ottenuto la Scienza goderà pensando, che tra milioni di uomini, egli solo è il Signore della sua mente » (2).

(§§ 5-7). Il Buddha con Ānanda e con tutti gli altri Religiosi, lasciarono K'u-lin (拘鄰聚); e si diressero verso il paese Hi-yü Nādika (?) (喜豫國). Il Buddha si assise sotto un albero, e mandò i suoi Religiosi alla cerca per città. Tornati che furono a lui, gli narrarono come in quel paese vi fossero molti infermi e una grande morìa; e che tra' morti vi erano alcuni upāsaka (3), fedeli osser-

(1) Di qui comincia il cap. II della traduzione inglese dal Pāli.

(2) Nei §§ 2-3 della traduzione dal Pāli, il Buddha parla delle « Quattro sublimi verità »; nel Cinese si ha invece il discorso che egli fa ai Bhikshu, sopra riferito. Nel § 4, della detta traduzione inglese si ripete il sommario, che manca sempre nel nostro testo.

(3) Il testo dice dieci upāsaka, di cui riferisce i nomi, che io ho lasciato d'indicare.

vanti dei Cinque comandamenti. « Ora noi ti domandiamo — aggiunsero eglino — qual sorte è riserbata a questi fedeli (**upāsaka**) defunti, nelle future loro esistenze ». E il Buddha rispose: « Essi sono nella via che non ha ritorno; ma io vi dico, che se voi (con gli occhi della carne) vedete dieci morti, io con gli occhi sovrumani vedo cinquecento upāsaka defunti; i quali parimente non saranno destinati a rinascere. E anco vedo altri trecento upāsaka, come Nanda ed altri, che durante la loro vita terrestre non essendo stati soggetti alla concupiscenza, nè all'ira, nè alla follia; dopo la loro morte rinacquero nel cielo d'Indra (**Traiyastrimças**). Torneranno essi pertanto nel torrente della trasmigrazione, e dopo essere sette volte morti e sette volte nati, conseguiranno finalmente il perfetto stato di santità (**Arhat**). Gli upāsaka da voi saputi morti, e gli altri cinquecento non torneranno alla vita terrestre; ma nell'alto de' Cieli (dove essi si trovano) riceveranno la dottrina della verità. Ora però io vi dico, o bhikshu che andaste a visitare la città, che voi mi chiedeste conto della sorte futura dei dieci fedeli defunti, perchè aveste in animo confondermi; giudicando che io fossi indifferente per la morte di costoro. Ma che cosa è mai oggetto di timore e ostacolo pel Buddha? Tutti i viventi morranno; come in pari modo tutti i Buddha, dai tempi passati fino al presente, sono oramai nel nirvāṇa: e oggi a me, fatto Buddha, spetta la stessa sorte.

« La missione di colui che divenne il Risvegliato (il Buddha), durante tutte le epoche che formano la vita di un mondo, è rivelare la dottrina, che insegna a metter fine al succedersi delle esistenze, distruggendone le radici. La personalità umana ha origine nell'Ignoranza (**Avidyā**, 痴); dall'Ignoranza viene la Rappre-

sentazione (Saṃskāra, 行) (1); dalla Rappresentazione viene la Conoscenza (Vijñāna, 識); dalla Conoscenza viene la Forma e il nome delle cose (Nāmarūpa, 字 色); dalla Forma e nome delle cose, viene la Sensibilità (Shaḍāyatana, 六 入); dalla Sensibilità viene il Contatto (Sparça, 栽); dal Contatto viene la Sensazione (Vedanā, 痛); dalla Sensazione viene il Desiderio (Trishṇā, 愛); dal Desiderio viene l'Accettazione (Upādāna, 求); dall'Accettazione viene l'Esistenza (Bhava, 有); dall'Esistenza viene la Vita (Jāti, 生); dalla Vita viene il Dolore (Jarāmarana, 老 死) (2), e tutte le miserie, gli affanni, le angoscie, che gravano sopra i mortali. Per la qual cosa il Buddha pensò, che la vita e la morte corrono e si succedono, a quel modo che un carro corre perchè ha le ruote: conviene dunque tor via le ruote. Ora l'uomo corre il cammino della vita e della morte a cagione dell' Ignoranza (Avidyā): conviene dunque tor via l' Ignoranza. Distrutta l' Ignoranza viene a distruggersi la Rappresentazione (Saṃskāra); per la distruzione di essa si distrugge la Conoscenza (Vijñāna); e nel medesimo modo vengonsi a distruggere le Forme (Nāmarūpa), la Sensibilità (Shaḍāyatana), il Contatto (Sparça), la Sensazione (Vedanā), il Desiderio (Trishṇā), l'Accettazione (Upadānā), e finalmente si distrugge e s'annienta la Esistenza (Bhava) e la Vita (Jāti); e con la Vita, il Dolore (Jarāmaraṇa) e tutto il cumulo di miserie, d'affanni, di amarezze di cui si compone la vita. Perciò io,

---

(1) La parola cinese traduce piuttosto karma.

(2) I nomi cinesi coi quali il nostro testo rende i vocaboli sanscriti, che esprimono i dodici ndāna, sono alquanto diversi da quelli comunemente usati a ciò. Vedi intorno a questo argomento *Le origini della vita*, nel vol. II della *Rivista degli studî orientali*, Roma.

in pro vostro ho innanzi discorso dell'Ignoranza (Avidyā), che è causa dell'Esistenza; e poi della Scienza (Prajñā), la quale mettendovi in possesso della Verità, vi dà modo di por termine al continuo ripetersi della vita e della morte » (¹).

(§§ 12-15). Il Buddha, dal villaggio di (喜 豫 聚) (Nādika?) si condusse con Ānanda a Vaiçālī. Non ne era ancora lontano sette *li*, che esso si fermò negli orti di Āmravana (柰 園).

(§ 16). Dimorava in quella contrada una cortigiana chiamata Amrapālī; (柰 女) ed aveva seco come ancelle altre cinquecento galanti giovanette. Avendo ella udito che il Buddha era venuto a stare nel Āmravana, ella e tutte le giovanette nobilmente abbligliatesi, sopra bellissimi cocchi uscirono dalla città, e andarono a lui e per vederlo e per rendergli omaggio. Il Buddha stava nell'orto insieme con qualche migliaio di Religiosi, a'quali spiegava la Legge; e vedendo venire Amrapālī con le sue cinquecento ancelle, tutte nobilmente e vagamente abbigliate, voltosi a' suoi discepoli, disse: « Guardate Amrapālī e le sue cinquecento ancelle, come si avanzano a testa bassa ed in atti onesti, sì che sembrano rette e pure di cuore. Così bellamente vestite sono da paragonarsi a vasi netti ed ornatì di fuori, con dentro immondizie; e coperti di drappi perchè il fetore non ne esca. Se tra voi v'è chi si lascia affascinare dalla appa-

(¹) Nel testo pāli, cap. II, §§ 8-10, il Buddha insegna ad Ānanda e agli altri discepoli, il mezzo per conoscere se un Religioso rinascerà in istato di pena, o se sarà salvato, e altre cose riguardanti la fede, di cui il testo cinese non fa parola. In questo si sostituisce la esposizione della dottrina dei dodici nidāna, come si legge di sopra. Il § 11 contiene il solo sunto, che si trova dapprima riferito al § 12 del cap. I della traduzione inglese.

renza, come riescirà egli a fuggire il peccato, e a mantenersi retto? Non ascoltate dunque la concupiscenza (destata dal piacere degli occhi). Meglio rompersi le ossa. spezzarsi il cuore, incenerire il corpo, che seguire l'inclinazione della mente verso il male. Più che le comuni energie umane, giova a governare e correggere la mente, l'insegnamento del Buddha; il quale persuade a resistere alle tendenze di essa, e con assiduo studio risvegliarvi quella superiore e possente energia (vīryā), che c'innalza a perfetta santità. O bhikshu, governate e correggete in tempo la vostra mente: una mente che a lungo dimora nell' impurità, difficilmente riescirà ad estirparvi i germi del male » (1).

Intanto Amrapālī scesa dal carro si appressò al Buddha; e fattogli riverenze si pose a sederglisi accanto. « Perchè sei tu qui venuta, o Amrapālī? », le chiese il Buddha. Ed ella: « Io ho spesso udito dire, che un Buddha è più degno d'onore che gli Dei; perciò sono venuta ad inginocchiarmi a te davanti ». Riprese il Buddha: « Amrapālī sei tu contenta d'esser nata donna? ». Risponde ella: « Il Cielo così ha voluto; ma io non ne sono lieta. « Se tu non sei contenta d'esser donna — disse il Buddha — perchè mantieni intorno a te queste cinquecento cortigiane? ». « Sono poverette che io nutrisco e di cui ho cura », rispose Amrapālī. « Non è come tu dici — replicò il Buddha. — Ben altre ragioni ti mossero a farti compagna di quelle cinquecento fanciulle ». Amrapālī si ravvide: « È effetto della mia follia — disse — la saviezza m'avrebbe salvata da ciò ». E il Buddha: « Così fatte parole mi dànno bene a sperare ».

(1) Queste considerazioni mancano nel Pāli.

(§ 17). Amrapālī, stata lungamente in ginocchio, disse al Buddha: « Dimani piacciati venire a mangiar meco, con tutti i tuoi Religiosi ». Il Buddha, non rispose, e consentì in silenzio. Amrapālī ne fu molto lieta, e fatta riverenza, partissene.

(§ 18). Non era ella molto distante, quando i Lichchhavi, nobile stirpe di Vaiçālī, avendo udito che il Buddha e tutta l'assemblea dei bhikshu erano giunti a sette *li* dalla città, e s'erano fermati nel Āmravana; subito si mossero, e con pompa regale, sopra carri magnifici uscirono da Vaiçālī, per rendergli onore. V'era chi vestito d'azzurro montava su carri azzurri, tirati da cavalli bardati d'azzurro, con baldacchini azzurri, e bandiere azzurre, con seguito di gente che portava stendardi azzurri; e così medesimamente altri con vesti, carri, cavalli, baldacchini, bandiere, stendardi tutti gialli, e rossi, e bianchi e finalmente neri.

Il Buddha vedendo di lontano venire quelle migliaia di uomini, di carri e di cavalieri in così fatto arnese, voltosi a' Religiosi disse loro: « Se voi volete avere un'idea dello splendore di Indra e della sua corte celeste, guardate quei Lichchhavi, perocchè non v'ha differenza alcuna ».

Giunti tutti que' nobili signori di Vaiçālī all'imboccatura di una strada, smontarono dai loro carri; e venuti alla presenza del Buddha, quei che erano innanzi s'inchinarono, quei di mezzo piegarono la testa, quei di dietro congiunsero le mani; poi tutti si sedettero. Allora il Buddha domandò di dove eglino fossero. Al che i Lichchhavi risposero, che avendo saputo, che egli era lì venuto a stare, erano partiti dalla città di Vaiçālī, per onorarlo in ginocchio.

Tra quella gente eravi uno chiamato Pin-tse (賓 自), il quale, giunto alla presenza del Buddha, s'era messo a

guardarlo fissamente: il Buddha glie ne domandò la ragione, ed egli gli replicò: « Non v'è alcuno in cielo nè in terra, che non si commuova fortemente pensando a un Buddha; ed io ora che ti ho presente non mi sazio guardarti ».

Tra i quattro o cinquecento Lichchhavi che ivi erano, vi fu chi disse: « Pin-tse (賓 自), tu devi avere grande merito; stai conversando col Buddha! ». Disse allora Pin-tse: « È già gran tempo ch'io udii un discorso del Buddha, e me ne rammento così bene, che l'ho tutto qui nella mente. Oggi ho potuto vederlo, e udirlo di nuovo; e il mio cuore si è aperto al più tenero affetto per lui ». E il Buddha: « Sono pochi — disse — gli uomini che serbano tanta pietà filiale verso il Maestro » (¹).

(§ 22). Intanto i signori di Vaiçālī, i nobili Lichchhavi, appressatisi di nuovo al Buddha, gli fecero rispettoso invito dicendogli: « Dimani ti piaccia co' tuoi bhikshu venire in città a mangiare con noi ». Ma il Buddha rispose: « Amrapālī stamattina è venuta essa pure ad invitar me e tutti i Religiosi, alla sua mensa ». A tali parole, i Lichchhavi tosto si allontanarono.

(§ 23). Il dimani di buon mattino Amrapālī venne dov' era il Buddha, e dissegli: « Tutto è pronto e apparecchiato: i seggi, i cibi e ogni cosa necessaria ». E il Buddha: « Tu vanne innanzi, io ti seguirò poco dopo ».

Il Buddha si vestì, prese la patera, e con l'assemblea dei bhikshu entrò in città. In città erano molte migliaia di persone, tra cui molti virtuosi upāsaka; i quali vistolo venire con quel seguito, dissero parere egli la luna ri-

(¹) I §§ 18-21 della traduzione inglese, che rispondono presso a poco a' brani fin qui tradotti, mostrano il testo pāli differire grandemente dal testo cinese. L'episodio di 賓 自 manca affatto.

splendente, e i discepoli tante stelle: e il Buddha ne fu contento. Egli giunto alla casa di Amrapālī, fatte le sue abluzioni, si sedette a mensa. E dopo che egli e i suoi discepoli ebbero finito di mangiare, e dato l'acqua alle mani, Amrapālī preso un piccolo sgabello, si sedette in faccia al Buddha. Allora questi parlò con la donna, e dissele: « Il Santo è quel che di più onorevole v'è sulla terra: più de' ricchi, dei nobili, dei potenti. Egli apprezza solo la purità della mente e la condotta morale: espone e dichiara la dottrina del Buddha, e non v'è chi ascoltandolo non provi sommo diletto. Dovunque egli vada tutti lo rispettano e lo amano. Se è fatto uomo sulla terra, non desidera i beni nè i piaceri mondani; ma animato dallo spirito del Buddha, esercita da per tutto la sua efficacia trasformatrice. Morto, rinasce tra gli esseri eccelsi del Cielo ».

(§ 24). Dopo aver predicato ad Amrapālī la virtù e la pratica dei cinque precetti della morale, il Buddha, insieme co' suoi discepoli lasciò quella terra (1).

(§ 26-27). Uscito egli dunque dalla città di Vaiçālī si portò nel villaggio di Beluva (竹 竽 聚). Giuntovi intese dire che i cereali vi erano ad altissimo prezzo; così che i suoi Religiosi andando pe' mercati a chiederne in carità, non ne avrebbero in elemosina. Allora il Buddha, siccome nello stato di Vaiçālī v'era sì grande scarsezza di viveri, e questo villaggio di Beluva, così piccolo, male avrebbe sopportato il carico di tanta gente, pensò mandare ad alloggio in altro luogo, dove non fosse carestia, il seguito de' suoi Religiosi; perciò disse loro: « Qui a Beluva le granaglie sono tanto care, che andando

(1) Il § 25 della traduzione dal Pāli, contiene il solito sommario più volte già ripetuto. Vedi cap. I, § 12 della traduzione inglese.

alla cerca, difficilmente ve ne potreste procurare pel vostro bisogno. Ma non lungi, mentre tutto intorno a Vaiçālī v'è penuria, nello Stato di Sha-lo-te (沙羅提國) è grande abbondanza. Io ed Ānanda resteremo qui a Beluva, e voialtri ve ne anderete colà dove ho detto ». E così come il Buddha aveva insegnato, tutti i Religiosi si portarono nello Stato di (阿 (沙) 羅 提 國) (1).

(§§ 28-30). Partiti i Religiosi e rimasto solo con Ānanda a Beluva, il Buddha fu preso da tanto malore che si sentì invogliato del nirvāṇa. Ma pensando che tutti i suoi Religiosi erano lontani da lui, e che il suo solitario nirvāṇa non sarebbe stato di frutto ad alcuno nè di ammaestramento, fece forza a sè stesso.

(§ 31). Ānanda da sotto l'albero dove posava si alzò, e gli si avvicinò: « Il tuo santo corpo non ha requie, gli disse; posso io recarti qualche conforto? ». Rispose il Buddha: « Non mi bisogna alcun aiuto: la gran sofferenza mi fa desiderare il riposo finale ». Riprese Ānanda: « Non ti spegnere ancora nel nirvāṇa; aspetta che tutti i tuoi discepoli siano adunati intorno a te ».

(§ 32). Il Buddha disse ad Ānanda: « Io vi ho dato la dottrina e i precetti (經戒); se voi ne sarete solle-

---

(1) Il § 27 risponde al brano cinese tradotto di sopra, ma presenta un'importante variante. Nel Pali il Buddha dice ai suoi numerosi discepoli di disperdersi per varj luoghi de' dintorni di Vaiçālī, cercando ricovero tra amici e conoscenti, affine di passare la stagione delle piogge: chè egli la passerebbe nel villaggio di Beluva. Ora la stagione delle piogge, che è un fatto del clima indiano, non ha significato pel clima della Cina e d'altri paesi dell'Asia orientale e centrale; perciò non poteva esser ragione della dispersione della compagnia de' Religiosi, avvenuta ne' pressi di Vaisali. Il traduttore cinese del testo indiano prese dunque per ragione la carestia, la scarsità de' cereali, e la difficoltà di poter nutrire tutta quella gran turba di monaci.

citi e studiosi, e ne praticherete i principî, sarà come se io stessi sempre in mezzo a voi. Io ho oramai il corpo infermo, nè lo spirito mio può rendergli la vigoria perduta. Oggi sono giunto alla grave età di ottant'anni: come un carro vecchio e sconquassato è oggi il mio corpo. Non vi dissi io fin dapprincipio della mia predicazione, che nulla sulla terra resiste alla rovina e alla morte? Nel più alto de' Cieli eterei, nel Cielo Asañjñāsattva, in cui si vive una vita di molti milioni di secoli, pure anche lassù ha termine l'esistenza, anche lassù si muore. Per questo ho io rivelato la scienza che distrugge le radici della vita e della morte. Questa scienza dopo il mio nirvāṇa non perirà con me; ma continuerà perenne entro il pensiero, e continuerà al di fuori, nella pratica del retto operare e del retto intendere » (1).

(§ 1) (2). Da Beluva disse il Buddha di voler tornare nel paese di Vaiçālī; e vi si avviò con Ānanda. Giuntovi, entrò in città, e con in mano la patera andò alla cerca; e avutone il cibo quotidiano, tornò indietro e si pose a sedere sotto un albero, che era l'albero 急疾神 (di Sārandadayaksha?).

Si pose allora di nuovo a meditare sull'argomento della vita e della morte; mentre Ānanda, sotto un altro albero meditava sull'argomento della costituzione materiale del corpo. Poi si levò, andò dove era il Buddha, lo riverì con molto rispetto, e domandogli se non fosse per anche in procinto del nirvāṇa.

(§ 2). Ma il Buddha parlò invece così ad Ānanda: « Deliziosi sono i paesi di Vaiçālī e quello dei Vriji, e

---

(1) Questo dialogo tra il Buddha e Ānanda è nel Pāli assai più diffusamente narrato che nel Cinese; e comprende nella traduzione inglese i §§ 31-35.

(2) Qui comincia il cap. III della traduzione inglese.

deliziosa la terra del Magadha; delizioso è tutto il suolo del Jambudvīpa, dove ogni cosa vi nasce pien di vaghezza, e benedetti siano gli uomini che in esso vivono ».

(§ 3). Poi continuò: « I Religiosi e le Religiose che osserveranno le quattro regole, riusciranno efficacemente a correggere la mente, e a non secondarne le tendenze. Fissato per tal modo il pensiero verso il bene, eglino non torneranno più al desiderio nè al piacere: e, non avendovi più motivo di turbamento, non saranno più trascinati al peccato. Se alcun di voi, Religiosi e Religiose, giungesse al possesso di queste Quattro regole, o al conseguimento delle Quattro sovrumane facoltà (Chaturabhijṇās), potrebbe, se volesse, restare vivente sulla terra per un intero kalpa ».

(§§ 4-5). Allora lo Spirito del male (Māra) entrò nel corpo di Ānanda; e mentre il Buddha andava ripetendo: « Così è come ho detto, o Ānanda » questi dissegli: « Perchè se puoi continuare ad esistere, soggiaci al nirvāṇa? Non hai tu ora affermato che sul suolo del Jambhudvīpa tutto è delizia; e che quei che sanno adoperare le Quattro sovrumane facoltà, possono rimanere nel mondo, e vivervi un intero kalpa e più ancora? ». Il Buddha ripetè tre volte quanto egli aveva già detto; ma Ānanda fu incapace d'intendere convenientemente l'argomento delle Quattro sovrumane facoltà.

(§ 6). Allora il Buddha dissegli: « Vai Ānanda, vai sotto quell'albero, e raccogliti a meditare ». Poi il Buddha levatosi in piedi, andò a posarsi sotto un altro albero, sulle rive del fiume Hiranyavatī (醯 連).

(§ 7). Lo Spirito del male (Māra) venne dove era il Buddha, e chiesegli perchè egli non avesse ancora ottenuto il nirvāṇa. « O malo spirito — rispose il Buddha — se io sono rimasto nel mondo, è perchè io debbo alle

quattro sorta di credenti, debbo agli Dei del Cielo, ai popoli della terra e a' demoni, far nota la Scienza (Prajñā) che può tutti condurre alla verità (Bōdhi); e affinchè per loro mezzo si sparga da per tutto la conoscenza della mia Legge ». Lo spirito del male saputo che il Buddha non avrebbe tardato ad entrare nel nirvāṇa, molto lieto se ne partì da quel luogo [1].

(§§ 10-12). Mentre il Buddha stava meditando, ebbe il pensiero di tosto abbandonare questa vita mortale; e appunto nel tempo che l'idea di lasciare per sempre il mondo gli s'era affacciata alla mente, la terra grandemente si scosse. E gli Dei e gli Spiriti si turbarono tutti; e Ānanda di sotto l'albero dove posava, si alzò e si appressò al Buddha, e prostatosegli dinanzi se ne stette così alquanto tempo, poi gli disse: « Mentre io sedevo sotto l'albero, sentii il suolo scuotersi fortemente; ed io ne tremai tutto di spavento: da che io nacqui non ricordo un simile scuotimento di terra ».

(§ 13). Allora il Buddha spiegò ad Ānanda, che il mondo si scuote per otto cagioni. « La terra — disse — sta sopra l'acqua, e l'acqua sopra l'aria; l'aria sostiene l'acqua, così che di sopra la terra si scorge il cielo. Talvolta l'aria smuove l'acqua, allora l'acqua smuove la terra, e questa è la prima cagione del commoviento del mondo.

(§§ 14-20). « La seconda cagione è quando un santo pervenuto al grado di Arhat, vuol dare prova delle sue sovrumane facoltà (威 神). Quella sua volontà fa scuotere la terra; poichè egli fa l'atto di prenderla a testimone

---

[1] Nel Pāli il racconto è diverso e più esteso, ed occupa i §§ 7-9 del cap. III della traduzione inglese. L'annunzio che il Buddha fa della sua morte dopo tre mesi, è riferito nel testo cinese più oltre.

dell'acquisto di tanta potenza, abbassando, con due dita distese, una mano verso il suolo; e questa è la seconda cagione dei terremoti. Se poi nello spazio v'è qualche possente spirito celeste, che vuole scuotere la terra, la terra trema; e ciò fa la terza cagione. Quando un buddha, scende come bōdhisattva dal Cielo Tushita in terra, ed entra nel ventre materno, il mondo pure si scuote. E quando il bōdhisattva esce dal fianco destro della madre e nasce tra gli uomini, il mondo pure grandemente si scuote. E si scuote il mondo anche quando il bōdhisattva acquistata la bōdhi diviene un Buddha. E si scuote pure il mondo quando il Buddha comincia a proclamare la sua Legge. E finalmente trema e si scuote la terra e il cielo, quando il Buddha spenge nel nirvāṇa la vita. I quali fatti sono la quarta, quinta, sesta, settima ed ottava causa dei terremoti » (1).

Poi il Buddha disse ad Ānanda: « Trascorsi tre mesi da oggi, io entrerò nel nirvāṇa il cielo e la terra; saranno ancora scossi grandemente, e ciò sarà appunto l'ottava causa dei terremoti ».

Ānanda avendo udito che fra tre mesi (avverrà la morte del Maestro) versò molte lacrime, pregandolo di non abbandonare sì tosto la vita; ma il Buddha lo persuase essere ormai l'esistenza di lui sul punto di spegnersi. Tuttavia Ānanda replicò: « Io ho udito dalla tua stessa bocca queste parole: se un bhikshu arriva a posesdere le quattro virtù (chaturabhijñās), chiamate le quattro sovrumane facoltà, può, quando egli voglia, non morire per la durata di un intero kalpa. Ora le virtù del Buddha sorpassano di molto quelle sovrumane facoltà:

(1) Nella traduzione inglese del testo pāli, la spiegazione delle otto cagioni de' terremoti è data nei §§ 15-20; ed è alquanto diversa.

perchè non rimarrà dunque un kalpa egli pure in questo mondo? ». Ma il Buddha confermò di nuovo come fosse oramai tempo, dopo molti secoli di ripetute esistenze, ch' egli ponesse termine a questa vita terrena. Allora Ānanda s' indirizzò all' assemblea dei bhikshu; e annunziò loro che fra tre mesi il Buddha sarebbe entrato nel nirvāṇa.

(§ 64). Intanto il Buddha ordinò ad Ānanda di raccogliere tutti i Religiosi nella gran sala delle adunanze; e poichè essi vi furono, il Buddha anch' egli vi si recò. Tutti i bhikshu si levarono in piedi, e con reverenza lo salutarono; mentre egli così si accinse a parlare:

« O bhikshu, nulla quaggiù è durevole ed eterno, nondimeno l' amore avvince l' umanità a questo alternarsi di vita e di morte che è il mondo: folle è colui, il quale non cerca la Scienza che insegna a liberarsene. Spariranno i padri e le madri, lasciando memorie di lacrime, e progenie agitata da desiderî e rimpianti, cupida e sconfortata. Solo quel che non nasce non perisce; ed io vi dico che quel che nasce morirà, e quel che muore di nuovo tornerà a vivere: e così di continuo, sempre, sempre tra pianto ed angoscia. Il monte Meru crollerà, morranno in cielo gli Dei; come quaggiù muoiono i re, muoiono i ricchi e i poveri e i nobili e i volgari e gli animali. Quanto grande e meravigliosa è dunque l' essenza eterna non soggetta alla nascita nè alla morte! Passati che saranno tre mesi, io la raggiungerò nel nirvāṇa. Coloro che nella vita presente seguiranno la mia dottrina e i miei precetti; o che nelle loro future rincarnazioni vi si manterranno fedeli, riusciranno anche essi a liberarsi finalmente dal dominio della vita e della morte, e non torneranno più a' dolori e alle lacrime. Converrà dunque mantenere con ogni cura saldo per lun-

ghissimo tempo il mio insegnamento; affinchè dopo la mia dipartita i Savî abbiano modo di praticarlo, e per suo mezzo gli uomini nel mondo dirizzino al vero la mente. Gli Dei stessi, su in cielo, ne saranno lieti; e aiuteranno i mortali a conseguire la felicità.

« Le Scritture che contengono la mia dottrina, debbono esser lette, recitate, studiate, apprese, meditate; debbono rettificare il cuore, regolare i pensieri, ed esser diffuse a reciproco ammaestramento. Sono primieramente da considerarsi quattro punti: Correggere la persona, correggere la mente, correggere la volontà, correggere la parola. Poi altri quattro sono da considerarsi: Frenare l'impeto dell'ira, rigettare i cattivi pensieri, allontanare la cupidigia, pensare di continuo alla morte. E poi altri quattro punti ancora, cioè: Non ascoltare la mente (manas) (¹) che vuole l'errore, nè l'ascoltare quando vuole la concupiscenza; non ascoltare il pensiero che vuole il male, nè il pensiero che vuole il fasto e la nobiltà. E finalmente vanno considerati altri quattro punti: Deve la mente sempre esser indirizzata alla morte; ciò che dalla mente è voluto di male non si ascolti; la mente ha bisogno di continua sorveglianza; se la mente dipende dall'uomo, l'uomo deve però guardarsi da ciò che essa gli rappresenta. La mente (manas) inganna l'uomo, e uccide il corpo; la mente conquide i Santi (arhat), conquide gli Dei; la mente conquide l'uomo, conquide gli animali, insetti, uccelli, quadrupedi; la mente conquide l'Inferno e i demoni (preta). Tutto quel che ha forma esiste per effetto della mente (manas). Tre cose

(¹) Traduco 心 sempre con « mente »; essendo la parola che nei testi cinesi è usata per tradurre il sanscrito manas, come il sesto dei Shadāyatana, nel quale risiedono tutte le facoltà intellettive.

— la mente, la nostra sorte e la nostra vita — dipendono strettemente l'una dall'altra. La mente indirizza e dirige, essa determina la nostra sorte quaggiù, e da quella sorte dipende la nostra vita: così per un mutuo succedersi perenne.

« Tuttavia se oggi io sono fatto Buddha, oggetto di riverenza nel mondo, e fino per gli Dei, tutto fu per opera della mente (manas). Il pensiero della vita e della morte m'indusse a lasciare la casa e la famiglia, e a darmi a meditare intorno a quegli Otto precetti, che preparano l'acquisto della Dottrina; i quali sono: 1) Abbandonare i congiunti, per cercare la Salute, senza avere a contendere col secolo, nè esser turbato da passioni. 2) Non avere due lingue, nè dire male parole, nè dire il falso, nè fare ingannevoli discorsi, nè cantare in musica, nè motteggiare. 3) Non uccidere esseri viventi, non togliere la roba altrui, non avere sconci pensieri. 4) Non essere parziale, nè iroso, nè folle, nè cupido. 5) Non invidiare il bene degli altri, e non fare ad altri ingiuria. 6) Non aggravare l'infelicità degli uomini pensandone male. 7) Non scioperare, nè farti prendere dalla pigrizia, nè indugiarti in letto, nè cercare vivande saporose. 8) Abbi sempre fisso il pensiero alla dolorosa vicenda della vita, della vecchiezza, dell'infermità e della morte. Queste otto massime correggono e regolano la mente, la fanno forte contro il mondo, e le aprono la via della salute eterna. O bhikshu, abbiatele sempre in cuore; e abbiate ognora presente le quattro massime forme del dolore (la vita, la vecchiezza, la infermità e la morte); la mia dottrina potrà così avere lunga e durevole efficacia » (1).

(1) Qui termina a un dipresso il cap. III della traduzione inglese del testo pāli. Il cap. IV seguente non combina affatto col Cinese, in ispecie nella prima parte del medesimo, ossia dal § 1 al § 13.

Il Buddha volle partirsi da Vaiçālī e condursi con Ānanda al villaggio di Kāuṇḍinya. Uscito alquanto fuori di Vaiçālī, si volse egli con la persona a guardare la città. Ānanda fattoglisi innanzi, gli domandò: « Non ti pare sconveniente voltarsi a guardare indietro? ». « No, Ānanda, io non credo mal fatto, voltarsi indietro; il Buddha non può fare cosa sconveniente ».

« E quale idea ti ha mosso a guardare verso quella parte? », riprese Ānanda. « La mia vita è in sul finire — rispose il Maestro — e mai più tornerò a Vaiçālī: perciò mi volsi a darle un' ultima occhiata ».

Un bhikshu che li seguiva, udito quel contrasto, ne chiese la ragione; e il Buddha gli disse come il suo parinirvāṇa era prossimo, e come dovendosi recare a Pāṭaliputtra, mai più avrebbe avuto occasione di rivedere il paese di Vaiçālī.

Il Buddha giunse nel villaggio di Kāuṇḍinya, e chiamati a sè tutti i bhikshu che ivi erano, li esortò alla purità; perocchè allora la meditazione porta a conoscere, come tra' viventi la Scienza induce alla correzione e al governo della mente; e coloro la cui mente è così governata e corretta, ne estirpano la lussuria, l'ira e la follia, che la turbano. Quei bhikshu avranno per tal modo recise le radici della vita e della morte, e saranno entrati nella via dei Santi (arhat). La mente innalzata all'unica visione del vero, non riprodurrà (ciò che all'uomo è) dolore; e perocchè la vita e la morte sono dolore, otterrà la Scienza che dalla vita e dalla morte lo farà libero.

Poi il Buddha da Kāuṇḍinya disse ad Ānanda di volersi recare al villaggio di Hien-li (揵 梨 聚); e vi si recò insieme con una turba di bhikshu (che lo seguirono). Di là disse ad Ānanda che insieme a loro voleva andare al

villaggio di Kin (金 聚). Vi giunsero; ed il Buddha parlò a que' Religiosi in questi termini: « Con mente pura, riflessiva e saggia si mediti; e colui che riuscirà a comprendere la Dottrina, e ad avere la Scienza (prajña), del tutto annienterà la naturale lussuria, l'ira e la follia; e nettata la mente da quelle tre (infermità), egli sarà per la strada della Salute, e avrà rimossi gli ostacoli che si oppogono all'acquisto della Santità (arahat). La lussuria, l'ira e la follia a poco a poco dileguatesi, e del tutto soggiogate e distrutte, mai più avverrà il rinnovarsi della vita e della morte ».

Il Buddha lasciò quindi con Ānanda il villaggio di Kin (金 聚), per recarsi a quello di Shou-shou (授 手 聚), dove giunto ch' egli fu, indirizzò ai bhikshu queste parole: « Pura sia la vostra mente, riflessiva e saggia. I pensieri d'una mente pura sono la vera sapienza (samyaksambuddha), il cui frutto è la liberazione (vimoksha). Quando la concupiscenza, l'ira e la follia non offuscheranno più la mente, il bhikshu così affrancato dalle passioni, potrà dirsi capace di conseguire ciò che deve essere il fine d'ogni suo desiderio, lo stato cioè di perfetta Santità (arahat) ».

Si partì poi il Buddha con Ānanda dal villaggio id Shou-shou (授 手 聚); e accompagnato da'suoi Religiosi arrivò al villaggio di Yen-man (掩 滿 聚); e qui ancora pronunziò queste parole: « O bhikshu, una mente pura, con la riflessione e la conoscenza, perviene a render nulle la cupidigia e l'ira. Ottenuta così la purità della mente, la riflessione e la conoscenza dànno allora forma e modo a' pensieri. La Conoscenza (jñāna) d'una mente pura, è avviamento alla Liberazione (vimoksha); la quale è il fine a cui allora s'indirizza la conoscenza stessa. Il pensiero d'una mente pura è puro intelletto.

« (Ed ecco un paragone): Chi ha un tappeto lo rinnuova immergendolo nella tinta, che lo rende lindo e pulito. Ora sappia il bhikshu che vi sono tre stati della mente: purità, riflessione e conoscenza. La mente pura si manifesta con la Condotta morale (Sīla); la mente che riflette si manifesta con la Meditazione (Samādhi) la mente che conosce si manifesta con la Scienza (Prajñā). Se la mente è dominata dalla Moralità (Sīla), non avrà nè concupiscenza, nè ira, nè follia; se è immersa nella Meditazione (Samādhi), essa non divagherà, ma starà fissa al vero; se è compresa di Scienza (Prajñā), non avrà più la sete di vivere (Trishṇa), ma sarà stretta osservante dei precetti e della dottrina del Buddha. Come un uomo che abbia un tappeto sudicio non lo renderà lindo e pulito, se non immergendolo nella tinta; così il bhikshu se non s'immerge nella purità, nella riflessione, nella conoscenza indirizzata all'acquisto della Dottrina (Bōdhi), non riuscirà a purgarsi, per quanto egli si adoperi. Il bhikshu che avrà apertà la mente alla Bōdhi, vedrà le superne regioni celesti, conoscerà i pensieri degli uomini, potrà scorgere l'inferno e i demoni e gli animali e le varie forme o di pena o di ricompensa, che la trasmigrazione costringe a rivivere: come giù nell'acqua limpida si veggono la sabbia, la ghiaja e il colore diverso delle pietruzze, soltanto a cagione della sua trasparenza. Chi cerca la via della salute, bisogna che abbia la mente in pari modo limpidissima. Così per esempio se l'acqua d'un ruscello è torbida non scorgi nè la sabbia nè la ghiaja; e neanche puoi sapere se le acque sono profonde o basse. O bhikshu, se voi non renderete pura e limpida la mente, non riuscirete a scorgere le vie della salute; perchè le passioni la faranno torbida ».

[Dal villaggio di Yen-man (掩 滿 聚) il Buddha

ritornò insieme con Ānanda e gli altri Religiosi a Hi-yü ([illegible] [illegible] 聚), dove tenne presso a poco lo stesso discorso ma in forma più breve]. Poi tutti s'incamminarono verso Pāṭaliputtra (華 氏 聚) [1], e giuntovi, seguito da Ānanda e dagli altri Religiosi, pronunzia il discorso seguente: « La mente del religioso ha tre cagioni di turbamento ([illegible] [illegible]): la concupiscenza, l'ira e la follia. Mantenendo pura la mente, si caccia via la concupiscenza; mantenendola riflessiva, si caccia via l'ira; mantenendola saggia, si allontana la follia. O bhikshu ponete in pratica le mie parole, se volete ottenere la Salute, distruggendo le cause della vita e della morte, le cause della dolorosa e lacrimevole esistenza ».

Il Buddha partì di nuovo da Pataliputtra, con Ānanda e in compagnia de' Religiosi, andò nella città di Fu-cheng (夫 延 城, Bhoganagara?) e là giunto si assise sotto un albero a settentrione, mentre Ānanda si sedette sotto un albero vicino. Quando ecco che nella sua chiara immaginazione, parvegli che la terra grandemente fosse scossa; e tosto alzatosi in piede, ne chiese al Buddha la ragione. E il Buddha gli rispose: « I terremoti hanno quattro cause; le quali ora io ti dirò. La terra sta sull'acqua, l'acqua sta sull'aria. Quando l'aria, di sopra o di sotto, si muove, scuote l'acqua; l'acqua, commossa, scuote la terra, e per questo la terra trema, ed è la prima causa. Quando un Arhat è per acquistare la Bōdhi, e abbassando la mano (destra) con due dita distese, fa atto di prendere di ciò a testimono la terra, questa si scuote; e ciò fa la seconda causa dei terremoti. Se la sovrumana energia cosmica (大 威 神 力) pensa di volere muovere la terra, essa in fatto si muove;

---

[1] Il nome cinese traduce il Sanscrito K u s u m a p u r a, ossia « Fiorenza », altro nome di questa città.

ed è la terza causa dei terremoti. Finalmente quando un Buddha è prossimo ad entrare nel nirvāṇa, la terra fortemente se ne commuove; e ciò fa la quarta causa dei terremoti » (1).

« Come! — esclamò Ānanda — l'energia sovrumana del Buddha è tale, che entrando egli nel nirvāṇa se ne abbia a risentire tutta la terra? ». Risposegli il Buddha: « Siffatta energia è straordinariamente potente, eccelsa, e d'efficacia evidente e incalcolabile. E vuoi sapere quanta sia questa potenza? ». « Sì che vorrei saperlo », rispose Ānanda.

Allora il Buddha cominciò: « Ho percorso il mondo; e nei paesi dove arrivai, i popoli vennero a me. Io (secondo i luoghi) mi trasformai; e trasformai pure e ingentilii i costumi e gl'idiomi degli uomini di que' paesi. Esaminai le opere di quelle genti; e quali erano le leggi, e quale la dottrina, e i precetti della morale; e quella dottrina e que' precetti resi migliori. Quelle genti non seppero chi io fossi, nè che io venni dal cielo in terra: esse ne avrebbero avuto gran sospetto. La mia influenza giunse fino ai re di tutti i regni. Un re mi chiese chi io fossi; gli risposi: un Religioso di questo paese. Mi chiese ancora qual dottrina io professassi; ed io gli dissi, ch'ei facesse qualsisia domanda, chè gli risponderei a dovere; e ciò che gli piacesse sapere, io gli spiegherei largamente. Poi mi dileguai, e non rividi più quel paese: quelle genti non seppero mai chi io mi fossi. Poi andai anche nel paese dei brahmani (諸逝心國), dove mutai i costumi loro e la loro lingua. Chiesi qual dottrina e quali precetti morali avessero; e conosciuta la mente (心) e

(1) Questa ripetizione delle cause dei terremoti, qui ridotte a quattro sole, non si trova nel Pāli.

la lingua loro, li ammaestrai conforme la mia dottrina e i miei precetti; poi mi dileguai. Eglino pensarono ch'io fossi o uomo o deva o demonio o spirito; ma nessuno seppe chi io veramente mi fossi. Imperocchè io non avevo ancora annunziato che io ero il Buddha, la cui missione è correre il mondo, per diffondere universalmente la dottrina della salute.

« Ma ecco che io ascesi anche al Primo cielo, dove stanno i Chaturmahārāja, e dove la mia influenza mutò costumi e linguaggio. Chiesi agli Dei quale Dottrina avessero: essi non me lo seppero dire, ed io esposi la mia. Sparii pure da quel luogo, e mai si seppe chi io fossi. Ascesi poi al Secondo cielo, detto Trayastrimças; poi al Terzo cielo, detto di Yama; poi al Quarto cielo, detto Tushita, dove è Maitreya; poi al Quinto cielo, detto Nirmanarati; poi finalmente al Sesto cielo, detto Paranirmita, e dappertutto operò la mia influenza trasformatrice. Mi dileguai volta a volta: nessuno seppe chi io mi fossi; perocchè ancora non avevo annunziato che io ero il Buddha.

« Poi ascesi per tutti gli eccelsi Brahmalōka. E in tutte queste regioni celesti, feci la mia apparizione, e da per tutto domandai (agli esseri che le abitano), se avessero conoscenza della Dottrina. Alcuni affermarono averla ed altri no; ma io a tutti esposi e dichiarai la (vera) Dottrina della vita e della morte; cioè la dottrina che della vita e della morte insegna estirpare le radici. Poi di quel che loro piacque io parlai loro ampiamente; sì che la mia efficacia si distese anche su per le celesti sfere. Soltanto quattro cieli (delle regioni superne) sono esclusi dalla mia influenza. Il XXV, chiamato Ākāçānantya; il XXVI, chiamato Vijñānāntya; il XXVII, chiamato Akiñchanya; e il XXVIII, chiamato Naivasa-

ñjñanāsañjna. Per tutto il resto dell'universo non vi ha luogo dove io non sia apparso (ad annunziare) che il nirvāṇa è la sola suprema felicità.

« L'energia sovrumana del Buddha non soltanto è dunque capace di far tremare la terra; ma anche i ventotto cieli tutti si commuovono al solo emanare della sua mente retta ».

Poi il Buddha così nuovamente parlò ad Ānanda: « Dopo la mia morte (parinirvāṇa), poichè tu udisti dalla mia bocca pronunziare i Discorsi (sūtra 經) e le Regole (戒), tu, in seguito, gli uni e le altre esporrai all'assemblea dei monaci dicendo: " Io così ho udito dal Buddha stesso ". Se tu, Ānanda, non terrai nulla celato della mia dottrina; e con grande abilità, ordinatamente tutta intera la svelerai, nessun dubbio potrà sorgere in chi ti starà ascoltando: e dopo la mia morte (parinirvāṇa) tutti i bhikshu l'accetteranno concordi.

« Se vi fosse poi qualche religioso, che con cattiva intenzione si facesse ad insegnare, negando esservi regole e comandamenti da doversi strettamente osservare, allontanalo, discaccialo, perocchè mette in pericolo la mia religione. Se qualche altro bhikshu aggiungesse o togliesse alcuna cosa a' miei Discorsi (經) o alle Regole (戒), tu, Ānanda, gli dirai: " Così io non intesi dal Buddha; perchè aggiungi e togli al suo insegnamento? ".

« Se i bhikshu non riuscissero a comprendere la mia dottrina, dovranno domandarne ad alcun religioso più anziano e venerabile; e Ānanda, che ha veduto il Buddha e dalla bocca di lui ha inteso pronunziare i Discorsi (sūtra, 經) e i Comandamenti (戒), alla confraternità ne darà la spiegazione, senza nulla aggiungere e nulla togliere. Se vi fosse qualcuno che volesse aggiungere o togliere a' Discorsi o a' Comandamenti, tu, Ānanda, lo escluderai su-

bito dalla Compagnia, come colui che ha false idee; e tu, Ānanda, gli dirai: " Il Buddha non si espresse in questo modo; perchè vuoi tu guastare i Discorsi e i Precetti del Maestro? ".

« Se vi fosse qualche Religioso di poca mente, incapace di rendersi ragione di questi discorsi e di questi precetti, rivolga domanda d'aiuto a religioso più degno ed anziano. Il bhikshu non bisogna che sia sdegnoso, e se qualche fratello non riesce nella Dottrina, conviene che colui il quale ha conoscenza di quel che il Buddha disse, accorra e lo sovvenga.

« Se qualche bhikshu, colto da un dubbio circa i Discorsi e le Regole, va a chiederne all'assemblea de' Religiosi, s'informi da qual maestro vengano i pareri che gli saranno suggeriti. Chi spiega agli altri i miei insegnamenti, non deve dubitare che la tale o tal regola sia propriamente prescritta dal Maestro. La confraternita s'attenga a ciò che è contenuto nell'ordinata raccolta dei Discorsi (sūtra): quel che vi è compreso si accetti, quel che è loro estraneo si rigetti, e non se ne tenga alcun conto.

« Se resta da sciogliere alcun dubbio intorno a' Discorsi o a' Precetti, converrà informarsi dove per avventura dimori qualche degno Religioso, per chiedergli in proposito spiegazione. Se il dubbio rimane, tu, Ānanda, di voce scioglilo dicendo: " Io ho dal Buddha inteso che ciò non entra nel complesso de' suoi insegnamenti ".

« L'osservanza delle regole monastiche sia frutto di matura riflessione sulle medesime. Se un Religioso, preso da dubbio dichiara non vera la dottrina e la disdegna, deve tostro essere dagli altri Religiosi posto fuori della loro comunità. Pe' campi di riso nascono erbe che recano danno al raccolto, e che conviene estirpare: il campo,

liberato dall'erbe inutili, darà allora frutto buono ed abbondante. Così è pel cattivo Religioso, che non trova diletto nella Legge, nè nell'osservanza della Regola: esso riescirà di scandalo e di grave pericolo ai buoni.

« Quando tu, Ānanda, esporrai i Discorsi e le Regole monastiche, dovrai sempre incominciare dicendo: " Il Buddha era nel tal paese, nella tale città, presso il tal luogo; ed assisteva la tale raunanza di bhikshu all'esposizione della tale o tal' altra verità "; così che gli ascoltatori non possano mai supporre, che le tue non siano le parole stesse del Buddha » (1).

(§ 13) (2). Il Buddha disse ad Ānanda che sarebbe andato innanzi fino a Pāvā (波 旬 國); e Ānanda consentì; così che il Buddha con l'assemblea de' Religiosi, da Bhoganagara (夫 延 國) vi si recò, e si fermò nel giardino 止 禪 頭 園. Il popolo del paese di Pāvā avendo udito che il Buddha era venuto a fermarsi nel 止 禪 頭 園, uscì di città in folla per salutarlo; e gli si mise intorno per ascoltarne gl' insegnamenti.

(§§ 14-17). Eravi in quel tempo un uomo chiamato Chunda, il quale era accorso anch'egli a vedere insieme con gli altri. Partitasi la folla, costui rimasto solo, alzossi d' improvviso in piedi, e fatto un giro, con le mani giunte, intorno al Buddha, gli si fermò dinanzi, e dis-

(1) Sebbene nel Pāli non si faccia menzione della missione che il Buddha affida ad Ānanda, tuttavia vi si trova qualcosa di simile nel lungo discorso, che il Buddha stesso fa non al solo Ānanda, ma a tutti i Religiosi, intorno a lui adunati, mentre erano a Bhoganagara: discorso che si riferisce appunto sulle autorità da allegarsi. quando dopo la morte di lui, i suoi discepoli predicheranno la sua dottrina. È l'esposizione di ciò che il testo pāli chiama le Quattro Mahāpadesā, la quale comprende i §§ 7-11 del cap. IV della traduzione inglese.

(2) Del cap. IV della traduzione inglese.

segli: « Domani piacciati, insieme con l'assemblea dei Religiosi, venirtene a mensa in casa mia ». Il Buddha non rispose, e col suo silenzio mostrò consentire. Chunda fattagli riverenza e giratogli attorno s'allontanò, tornossene a casa sua. Giuntovi, pel Buddha e i suoi Religiosi apprestò da sedere, accese le lampade e il fuoco; e il giorno dopo tornò dal Buddha, per fargli sapere che tutto era pronto.

(§ 18). Il Buddha, tenendo in mano la patera, e la turba de' suoi Religiosi andarono a mangiare nella dimora di Chunda. Tra quei Religiosi eravene uno di mala indole; il quale presa la tazza per l'acqua, con cui beveva, gettatala in terra la ruppe. Il Buddha se ne accorse; e Chunda pure vide l'atto. Terminato il mangiare, Chunda preso un piccolo sgabello, e messosi a sedere di faccia al Buddha, gli disse: « Io vorrei domandarti una cosa. In Cielo e in Terra nessuno è più di te savio, dimmi dunque quante sorta di Religiosi quaggiù vi sono ». « Vi sono — rispose il Buddha — quattro sorta di Religiosi. Primo, quelli che per la Religione hanno vinto il mondo; secondo, quelli che compresero la Religione, e sanno predicarla; terzo, quelli che sebbene Religiosi menano vita comune; quarto finalmente quelli che pure essendo nella Religione si mantengono impuri e mondani. I primi sono gli Çramana di così alto valore, che hanno vinto il mondo, soggiogate le passioni, e acquistata la Scienza della suprema salute; e sono al secolo modello e guida. I secondi sono gli Çramana che nelle loro opere vanno sicuri, senza inciampi nè dubbî; e che in pro degli altri sanno a parte a parte spiegare la Legge: e il Buddha ne tiene in sommo pregio la predicazione. Vengono poi gli Çramana, che pensano a sè stessi: diligenti e studiosi delle loro private faccende, senza un momento ritrarsene, as-

sidui in ciò e instancabili. Gli ultimi sono quelli Çramana che fanno ciò che a loro diletta; legati alla gente del secolo, operano indegnamente; discutono d'argomenti diversi, senza curarsi degli ammaestramenti del Buddha, e senza timore d'offenderne e trasgredirne i precetti ».

Tutti coloro che udirono queste parole, intesero bene che tra' suoi discepoli v'erano i buoni e i cattivi, e che non eran tutti d'uno stesso modo. « I cattivi, continuò a dire il Buddha, recano danno ai buoni; come in un campo l'erbacce danneggiano le mèssi. Tra la gente del mondo avviene lo stesso: nelle famiglie un figliuolo malvagio è la rovina di tutta la casa: così un monaco malvagio è la rovina della comunità, perchè la gente da costui giudica tutti gli altri. Io non dissi mai di tenere l'apparenza e l'abito come segni d'eccellenza; ma dissi essere eccellente chi è puro e retto di cuore. Ora io dico a te, o Chunda, poichè cibasti il Buddha e i suoi Religiosi, morto che sarai, rinascerai tra gli Dei del Cielo; e dico a coloro i quali, stando ai precetti della mia Legge, fuggono le passioni e gli appetiti, che non conviene da un solo uomo trarre argomento per denigrare tutta una comunità di uomini ».

Firenze, Maggio 1909.

(*Continua*). CARLO PUINI.

LA UPAMITABHAVAPRAPAÑCĀ KATHĀ

DI SIDDHARṢI

(La novella allegorica della vita umana) (*)

(285) Dopo d'aver esaltato il Signore (¹), sòrto nel modo che al Jina si addice, [Subuddhi], fatto più volte l'inchino, curvandosi con tutto il corpo,

essendo, dopo ciò, entrato in profonda meditazione, bel-

(*) Continuazione vol. XXI, 1908, p. 1 e volumi precedenti.

(¹) Nelle pp. 183,13-185,2 (in tutto 17 *çloka*) è contenuta la *stuti* del ministro Subuddhi, che non credo opportuno, a risparmio di spazio, riportare nella versione, non presentando essa nulla di diverso dai consueti inni di lode che i Jaina fanno rivolgere al Jina da qualche personaggio delle loro opere. Giova, tuttavia, notare due *çloka*, il quarto e il quinto della p. 184, i quali per due speciali espressioni riescono di difficile interpretazione.

Nel primo la difficoltà è data dal vocabolo *tapti* (*pāda d*) che non trova in questo caso spiegazione. Il significato di *Hitze* dato dal P.W. (*duḥkham*, secondo gli aforismi del Vedānta da cui appunto il P.W. trae l'interpretazione) qui certamente non si addice al *tapti*, che, in vece, tutto il contrario dovrebbe qui voler dire, dato che di *tapti* appunto è il Jina il *kāraka*. Noto inoltre che i tre mss. a disposizione del Jacobi hanno rispettivamente l'uno *tapti*, *tanti*, *tanni*. Intendo per ciò lo *çloka*: « E come non potrebbero essere predati dai ladroni *Passione* ecc., quegli infelici ai quali tu, o Signore, non sei d'ausilio? ».

Il secondo *çloka* ha (*pāda d*) il vocabolo *galapādikā*, sconosciuto ai vocabolarî. Ricorrendo al significato dei componenti (*gala* = collo, *pādikā*, forse, = piede, secondo il cambiamento della vocale seguita dal solito °*ka* aggiunto), potremmo forse interpretare *galapādikāṃ vidhāya* « messo il piede sul collo » cioè « distrutto avendo » (?).

Così avremmo: « Ma coloro che te, con animo tranquillo accolgono, o Signore, felici divengono, distrutta avendo l'ebbrezza e le altre alterazioni dello spirito ».

lissima come margherita e madreperla ([1]), considerando che buon fine con la sua opera aveva raggiunto,

bagnando di lacrime di gioja ambedue i piedi del Sūri, fece, volgendosi dodici volte [altra] adorazione ([2]) idonea a distruggere i peccati.

E compiuto il *sāmāyika* ([3]) e inchinati [nuovamente] tutti i saggi con devozione, egli, ricevuto il saluto religioso, si sedette [di nuovo] su nuda terra.

Salutato poi che ebbe Subuddhi il Maestro, questi cominciò a predicare particolarmente la religione.

E descrisse la bassezza della vita, espose le cagioni del *karman*, spiegò che mai fosse il *nirvāṇa* e d'esso mostrò quali [azioni] potessero essere motivo.

La gente tutta allora, per quelle parole del *muni*, gradite come aspersione di ambrosia, perdette [ogni] passione dell' animo.

Ad un certo momento il re Çatrumardana, giunte le mani, splendidamente ornate dalle unghie, e portatesele alla fronte, disse:

« Venerando, a che deve in questo *saṃsāra*, consacrarsi, sforzandosi, l'uomo desideroso della felicità, per poter ogni bene ottenere? ».

(286) Rispose il Maestro:

« Alla religione rivelata dall'onnisciente, deve, o gran re, consacrarsi l'uomo: essa è in vero signora, che dona ogni utile agli esseri.

« Essa li conduce alla liberazione piena di felicità infinita; ed è, per conseguenza, cagione nel *saṃsāra* di interminabile gioja ».

Disse il re: « Se così è,

([1]) Così letteralmente *muktāçukti*. Strano è, tutta via, qui un tal paragone!

([2]) Altra espressione tecnica, di cui non appare esempio. Generalmente i giri di saluto sono tre.

([3]) Per *Sāmāyika*, vedi BHANDARKAR, *Report for 1884*, p. 98, n. 2 e UMĀSVĀTI, *Tattvārthādhig.*, VII, 16.

« perchè mai tutti gli esseri umani, non la seguono, se essa è acquisto di tutte le beatitudini e perchè, in vece, sono tormentati da un [instancabile] desiderio di felicità? ».

Rispose il Maestro:

« Facile [a concepirsi] è, o gran re, codesto desiderio di felicità: ma difficile a compiersi è [al contrario] quella [religione], però che l'uomo deve ottenerla, avendo i cinque sensi domati.

« Ma non possono gli stolti vincere quei sensi, i quali, durante infinite esistenze hanno raggiunta grandissima forza;

« e però sciocchi, desiderano, è vero, la felicità, ma assai da lungi abbandonano la religione che di essa è origine ».

Disse il re:

« Quali sono codesti sensi, che le genti non possono vincere, perchè impotentissime, e [per cui] fuggono dalla religione, desiderose solo di godimento?

« E di che natura sono essi, o asceta? e perchè difficili a vincersi? Ciò io desidero sapere in verità ».

E il muni:

« Il tatto, il gusto, l'odorato, la vista e l'udito: eccoti, o gran re, enumerati i cinque sensi.

(287) « Al tatto, desiderato che esso sia, consegue divertimento: odio, in vece, in caso contrario. E tale è la natura pur di tutti [gli altri] sensi, ottimo Sire.

« E or ti dirò perchè essi siano difficili a vincersi. Prestami attenzione e, da tutto ciò che udrai, comprendi [il pensier mio].

« Pur coloro i quali [valorosissimi] sanno, in uno scontro con molti soldati, combattere [anche] una mandra di elefanti infuriati, sono vinti da essi.

« Indra e gli altri [dei], che su la punta delle dita sorreggendo questo [gran] mondo, lo fanno, [a piacer loro], ballare, anch'eglino, pur potentissimi essendo, soggiacciono al dominio dei sensi.

« I predecessori di Brahma, di Viṣṇu e di Çiva, da essi impediti [ne] divennero schiavi.

« La gente, se bene abbia ogni scienza studiata, se bene conosca la verità, pur tutta via, allora che sia afflitta da essi, come ignorante si comporta.

« Essi, per la loro [grande] potenza, come cosa vilissima considerano il trimundio, con gli dei e gli Asuri e gli uomini [tutti].

« Però [a punto ti dissi], o re, [che] difficili a vincersi sono codesti sensi ».

Dopo avere così in modo generale descritte le loro qualità, dopo aver saggiamente considerato il [loro] modo d'agire, continuò il Sūri, le cui labbra erano asperse dai raggi dei bei denti, [nella sua esposizione], per istruire Manīṣin:

« Ma o gran re, anche gli altri lasciando da parte, il solo *senso del tatto*, è ohimè! da solo bastante a soggiogare il mondo;

(288) « però che gli uomini non lo possono, se bene solo vincere, là dove esso con molta facilità il mondo mobile ed immobile asservisce ».

Disse il re:

« O Venerando, sonvi mai uomini potenti a vincerlo? o pure di tali manca il mondo? ».

Risposegli il muni:

« Sonvene [1], o re! Ma rarissimi che abbiano forza ad ucciderlo. E odine la cagione.

« Di quattro specie sono gli uomini secondo le [loro] qualità in quest' oceano dell' esistenza: PESSIMI, MEDIOCRI, BUONI e OTTIMI.

« Sono pertanto OTTIMI coloro, i quali, conosciuto, perchè partecipi della fede jainica, questo senso del tatto, per infinite esistenze pur piacevole, protetto e carezzato, autore, [invece], di molti mali, ottenuta di sè soddisfazione, magnanimi lo distruggono.

« Essi, anche vivendo nel mondo profano [2], conosciuto

[1] Notisi la frase *na hi na vidyante* = vidyante.

[2] Lett.: pur essendo capi di famiglia (*gṛhasthā api*), pur partecipartecipando cioè della vita mondana.

che abbiano il supremo vero nella dottrina jainica, nulla azione cattiva compiono, per istinto del senso del tatto.

« E insistendo particolarmente poi nell'*āgama* jainico [1], distruggono allora compiutamente tutto ciò che al senso del tatto può riferirsi.

« E quando, [finalmente], presa che abbiano la consacrazione [2], essi, puro l'animo, felici per aver raggiunto il fine, beati divengono e privi di desiderio alcuno,

« allora, disgustati della selva dell'esistenza, compiono, lavati d'ogni fango, con saggia mente tutto quanto può essere al senso del tatto contrario.

(289) « Allora essi, per il fatto di addolorare il corpo col dormire su la dura terra, per lo strapparsi dei capelli ecc., lasciato da parte [ogni] desiderio di [mondana] felicità, entrano in tranquillità di spirito.

« E divenendo atti a distruggere tutte le passioni e i *karmāṃça* [3], se ne vanno in Nirvṛti, dopo aver vinto il senso del tatto.

« Perciò, o re, diconli OTTIMI i sapienti; e pochi [in vero] sono nei tre mondi coloro che fanno così ».

Udite le parole del venerando [Maestro], sôrse allora nell'animo del ben pensante Manīṣin, tale riflessione:

« [Proprio] interamente quale fu descritto dal Maestro il senso del tatto, tristissimo nel mondo, è *Sparçana*.

« E poichè Bodha e Prabhava [4] mi hanno prima svelato che questo fortissimo [Sparçana] abita in una città interna,

« certo perciò [io penso che] il senso del tatto sotto forma umana ci inganna: altrimenti, come potrebbe essere la cosa tale [quale ci è stata dal Maestro descritta]?

(1) Allorchè si mettano nella via di divenir monaci.

(2) Allo stato monacale, cioè. Così abbiamo avuti i graduali procedimenti del religioso nella dottrina Jainica.

(3) Termine tecnico atto ad indicare i residui del *karman*.

(4) Testo p. 225, traduz. p. 92 (= *GSAI.*, XIX, 1906, p. 31).

« Inoltre Bhavajantu [1], di cui Sparçana mi ha parlato, è uno di quelli che il Maestro ha chiamato OTTIMI.

« Mi disse infatti [Sparçana]: " Questo [Bhavajantu], me avendo respinto, è giunto con gli ajuti di Sadāgama in Nirvṛti, per la sua contentezza [spirituale] ".

« Io non ho per ciò, qui ora più dubbio alcuno. Avendo udita la esistenza di quelle tre specie di uomini [2], conosco ciò che sia *somma verità*.

« Questo venerando saggio con il lume della sapienza conosce tutto il mondo con le cose mobili ed immobili, egli l' eccelso infrattor d' ogni dubbio ».

(290) Mentre [Manīṣin], con occhi pieni di meraviglia, rifletteva così avvedutamente, Madhyamabuddhi, che aveva indovinati i suoi pensieri, gli chiese:

« O Manīṣin, tu appari molto illuminato nella tua mente; hai tu forse conosciuto alcunchè di vero? ».

Disse Manīṣin: « Come? E non hai tu, o fratello, osservato [il significato] allor che con chiare parole discorreva il buon saggio?

« Quel tal senso del tatto che egli fece palese, quello è il tuo amico Sparçana: di ciò, non v' è dubbio alcuno ».

Avendogli allora chiesto Madhyamabuddhi come ciò potesse essere, dichiarogliene Manīṣin tutta intera la ragione.

Ma Bāla, [al contrario], per la cattive [tendenze delle] sue azioni, guardava tutt'intorno, senza porre attenzione alle parole del Maestro, se bene [fossero] buone.

Era, pertanto, presso il re, bevendo l'ambrosia delle parole [del Maestro], la regina Madanakandalī dai grandi occhi.

Bāla la vide e allora sòrsegli nell'animo [tale pensiero]: « Oh costei è [certo] quella Madanakandalī che il cuor mio sospira!

---

(1) Vedi testo p. 219, traduz. p. 86 (= *GSAI.*, XIX, 1906, p. 24).

(2) Così il testo: *puruṣatrayam*, ma veramente prima (testo p. 288, traduz. p. 155), si è parlato di quattro specie di uomini.

« Infatti il corpo di lei puro, di eguale splendore dell'oro, [ne] indica assai, al solo vederlo, la dolcezza.

« I suoi piedi incomparabili, con le vene invisibili e rotondi come tartarughe, appajono quali rosse ninfee.

« Ella ha le gambe somiglianti ad un arco trionfale del palazzo di Amore (1).

(291) « L'ampia anca di lei, alla quale era, con larga cintura, legato l'elefante d'Amore, è come ambrosia (2).

« Il mezzo del suo corpo, soggetto al peso [delle mammelle], dotato di tre splendide pieghe, è ornato da una linea di peli.

« Il leggiadro ombelico di lei, profondo come il cuore delle genti buone, appare quale pozzo pieno di dolce succo d'Amore.

« Ella ha nel petto due grosse mammelle, rotonde, grasse, simili a vasi, turgide e solide, graziose.

« Ha le braccia liscie, ammirabili, ottenibili [soltanto] da [chi possieda] moltitudine di meriti, belle.

« Io credo che dalle graziose mani di lei siano stati vinti [in bellezza] i leggiadri germogli di rosso Açoka.

« Nel rotondo collo il creatore ha fatte tre pieghe, io penso, per indicar[ne] la vittoria nei tre mondi.

« Le belle labbra risplendono come pezzi di corallo; le guancie molli e senza macchia risaltano di splendido colore rosso.

« [Ben] appajono in [tutti] i tre mondi i denti della sua bocca in forma di bocciuoli di gelsomino da cui partono molti raggi abbaglianti.

« Gli occhi di lei neri e bianchi, molto larghi, brillano dotati di lunghe ciglia quali striscie di rame, e generano gioja.

(1) Segue a quest'espressione il costrutto dato concordemente dai mss., ma intraducibile: *svasaundaryād etasyās tena rājate*. Quale è il soggetto di *rājate*? Madanakandalī forse? Allora avremmo: « E per ciò ella brilla per la *sua* (*sva*) bellezza *di lei* (*etasyāḥ*) » il che non può essere certamente!

(2) Vedi sul significato dei denominativi (*amṛtayate*), Kielhorn, *Sanskrit Grammatik*, p. 168, § 475.

« Curvo è il suo naso, le sopracciglia lunghe e folte; (292) la fronte, ornata di ricci, è bellissima.

« Creando le orecchie di lei, Prajāpati, divenne orgoglioso, pensando: “ Io sto facendo alcunchè di eccellente ”.

« La sua abbondante capellatura molle e curvata, appar circondata da api, liete per l'odore dei fiori di Mālatī [1] [che sono in essa].

« Udendo i suoi amorosi accenti, [tanto] deliziosi ad ascoltarsi, io penso che la kokilā si vergogni da vero de' suoi rauchi gorgheggi.

« Brahma, accumulando, accumulando il meglio, formò con ottime sostanze la persona di lei: altrimenti come potrebbe essere ella tale, quale è?

« Conviene per ciò che il [dolce] tatto sia della sua stessa natura: [di ciò] non v'ha dubbio [alcuno]. Non sta in vasi pieni di ambrosia alcunchè di aspro sapore.

« Anch'ella me desidera, però che mi osserva ripetutamente con la coda dell'occhio, con la pupilla molto tremante. e con dolci sguardi ».

Avendo l'animo tormentato da pensieri di tale perversità ed errore, Bāla, insuperbito da una sodisfazione falsa, divenne ebbro [di passione].

Disse il Maestro:

« Ho detto fin qui, di quegli uomini i quali sono *superiori a tutti* [2]. Ora spiegherò la natura di coloro che sono BUONI ».

Mentre il Sūri così parlava,

Manīṣin, pensando quanto bene avesse il Maestro parlato, vòltosi a Madhyamabuddhi, gli disse: « Odi quanto [altro il Venerando sta per dirci] ».

Disse il Maestro:

(293) « Devonsi riconoscere per esseri BUONI, coloro dai quali questo senso del tatto, assunta che abbia, umana natura, è concepito quale nemico.

---

(1) Specie di gelsomino: *Jasmin grandiflora*.

(2) Ottimi (*utkṛṣṭatama*).

« Il concetto che questo senso del tatto non sia buono appare nell'animo loro, chè sono eglino alla beatitudine predestinati.

« E allora, con [tutta] la forza della loro intelligenza, essi notano [l'esser suo], cercandone la origine vera.

« E, conosciutolo poi ingannatore della gente, paurosi di ogni cosa [che da lui possa venire], non hanno mai in alcun obbietto fiducia di lui;

« nè mai compiono azioni a'suoi voleri conformi, già che i loro desiderî eglino hanno domati, e però non alcuna volta sono, saggi, assaliti dai mali di cui esso è cagione.

« E, se bene [alcuna volta] facciano alcuna cosa a lui cara, pur di sostentare il loro corpo (1), non di meno, essendo privi di avidità (2), divengono poi ricettacolo di beatitudine.

« Splendida gloria ottengono questi uomini anche in questo mondo, e con una tale indole sempre [più] avvicinansi alla via del cielo (3).

« Soltanto di nome sono i maestri causa a loro [di liberazione], chè essi spontaneamente procedono nella lor via.

« Eglino [inoltre] fanno percorrere la buona strada anche ad altri, i quali la battono [di fatti] dopo che il loro ammaestramento, hanno conosciuto quale origine di virtù.

« Codesti [buoni], non tenendo conto di quegli sciocchi che non accolgono la loro parola, li lasciano da parte (4).

---

(1) Cioè usino del tatto, solo per ciò che concerne gli usi e i bisogni della vita (toccare ciò che si deve ecc.). Vedi a p. 354, 3, la stessa frase *çarīrasthiti*.

(2) Così il *gṛiddher abhāvena* del testo. *Gṛddhi* non è registrato dai vocabolarî: tutta via ne possiamo dare qui sicuramente il significato, desumendolo dall'aggettivo *gṛddha* = avido, ingordo, vorace (p. 294, 12 del testo, vers. p. 170); e da *gṛdhnu* (p. 296, 10 del testo, vers. p. 172).

(3) Quest'ultima frase contenuta nel secondo emistichio dello çloka 131, oltre che esser data in forma assai strana nel testo (*svargāpavargamārgasya nikaṭe tādṛçāçayāḥ*), è assai oscura, così che non certa posso darne la versione. Potrebbe anche interpretarsi: « Ma i loro pensieri si avvicinano alla via dell'eterna felicità » (del cielo).

(4) « Li trascurano ». Così il testo, nelle due espressioni superflue *teṣām anādaraṃ kṛtvā* e *nirākulās tiṣṭhanti*.

« Hanno [inoltre] saggio l'animo, di loro natura, [animo] che si compiace di venerare e di rispettare gli dei, i maestri e i penitenti ».

(294) Mentre il Signore Prabodhanarati così parlava, pensò Manīṣin:

« Mi pare che l'esperienza provi in me esistere alcunchè di ciò che ha il Maestro or ora celebrato dei buoni ».

Pensò [a sua volta] Madhyamabuddhi:

« Tutte si adunano in verità in Manīṣin le virtù degli uomini buoni descritte dal Maestro ».

Disse l'asceta:

« Così dunque io vi ho descritte le qualità dei buoni: apprendete ora quale sia la natura dei MEDIOCRI.

« Tali debbono considerarsi quegli individui, dai quali, assunta che abbia natura umana, questo senso del tatto è con mediocre mente respinto.

« Essi, [da una parte] con l'anima cupida del piacere può ottenersi per mezzo di esso, e [dall'altra fermi, perchè] ammaestrati dai saggi, vacillano.

« E pieni di dubbî, pensano in loro cuore che mai far debbano in questo *saṃsāra* di così vario aspetto.

« Celebrano gli uni i piaceri e li godono con eccessiva felicità; altri, tranquillo avendo l'animo proprio, li sprezzano, privi essendo di desiderî.

« Per ciò [data codesta loro indeterminatezza, essi pensano]: " Noi non vediamo quale di queste due vie convenga a' nostri simili: ma si sommerge [1] nel dubbio l'animo nostro.

« A noi conviensi adunque in tal caso temporeggiare e non [improvvisamente] deciderci per l'una o l'altra parte ".

« Tale pensiero sorge loro, conforme al quale è il loro *karman*, (295) poichè a punto il pensiero degli uomini è inerente alle loro azioni.

---

[1] *Ava* + √*gāh* e *avagāha* sono molto generalmente usati nel senso di *entrare in*, *aver per oggetto alcunchè* (vedi *avagāhanam* in NYĀYAKOÇA).

« E riflettono su l'origine del piacere che dal senso del tatto deriva, e vi rimangono favorevoli, ma non con desiderio sfrenato.

« Non compiono però, mai cose dannose alla gente, nè mai, di conseguenza, pervengono, per desiderio del senso del tatto, ad infelicità.

« Essi comprendono, [è vero], ciò che dicono i saggi e l'intenzione dei loro discorsi, ma, non avendo esperienza del male, non li seguono pur troppo!

« Stringono intima amicizia con gente ignorante, e col maturare di essa, ottengono terribili mali.

« Ricevono [però] nel mondo parole di rimprovero: nè di ciò havvi dubbio, chè l'amicizia con i tristi è origine d'ogni sventura.

« Ma quando, in vece, accolgano saggi ammaestramenti e li adempiano, conoscendone la benefica essenza,

« allora, privi della loro insipienza, divengono felici, e per la consuetudine con magnanimi esseri, ottima via acquistano [alla liberazione finale].

« Come saggi, venerano e onorano maestri, dei e penitenti, sempre pieni di stima [verso di loro] ».

Udendo tali parole del Maestro, pensò Madhyamabuddhi:

« La mia propria esperienza mi prova che queste virtù e difetti, quali il Sūri ha ora dimostrato, sono presenti alla mente mia » (1).

E Maṇīsin:

« Ciò che il Maestro ha con chiare parole ora esposto (296) intorno ai mediocri, ben si adatta a mio fratello [Madhyamabuddhi] ».

Disse l'asceta:

« Vi ho in vero parlato delle virtù e dei difetti dei mediocri: ora vi dirò che siano gli INFIMI.

« Tali debbono chiamarsi quegli esseri i quali, considerano il senso del tatto, presa che abbia natura umana, loro amico.

(1) « Sono in me ».

« Essi non conoscono di per sè stessi ch' egli è grande nemico, e s' adirano con i saggi che parlano per il loro bene e li dicono [loro] avversarî.

« Essi desiderano invero fortemente anche [soltanto] un po' di piacere che sia per mezzo del senso del tatto ottenibile, anche se sia [in realtà] dolore [sotto apparenza di diletto] simile al [piacere risultante dal] grattarsi la scabbia (¹);

« ed entrati in pieno poter dell' errore, pensano di aver ottenuto il cielo, il supremo vero, un oceano di felicità.

« Avvolge allora totalmente [fredda] tenebra i loro affetti e crescono nell' animo [loro] i raggi [ardenti] della passione che inaridiscono la [loro] intelligenza.

« Perduta in tal modo la buona via [da percorrere] e la rettitudine, ciechi di [buoni] pensieri, da chi mai possono essere impediti mentre compiono azioni ignobili?

« Considerali il mondo come nemici, però che azioni contrarie al [bene del] prossimo e della religione essi commettono. [azioni] sprezzate [sino] dagli uomini bassi.

« Macchiano con la loro opera, tristi, la [propria] famiglia. pura come raggio di luna, e divengono il ridicolo della gente.

« Tutti dati a percorrere ciò che non si deve, sfrenati, uomini infimi, appajono essi alla gente più leggeri di una pagliuzza.

(297) « E difficili sono a descriversi con parole tutte quelle sventure e quel ludibrio che essi ottengono fra la gente, quando sorga nel loro animo con grandissima forza una cattiva, persistente brama verso donne difficili ad ottenersi, o che altro:

« in breve possiamo facilmente dire: essi ottengono ogni beffa che esista al mondo.

« Sono per loro natura nemici dei maestri, degli dei e dei penitenti e grandemente malvagi e infelici, e macchia alla virtù.

(¹) Vedi la stessa imagine a p. 236, 15 del testo. vers. p. 106 (= *GSAI.*, XIX, 1906, p. 44 n. 1).

« Non accolgono, perchè abbagliati da grande follia, la parola che viene da buona fonte e che è insegnata da chi desidera il bene ».

Riflettendo su queste parole del Muni, pensarono allora Manīṣin e Madhyamabuddhi:

« Tutte noi evidentemente riconosciamo compiute da Bāla quelle azioni che, proprie di uomini infimi, cupidi del senso del tatto, ha il Maestro con parole chiare descritte. E come ci sarebbe da dubitar su ciò? (1). Non profferiscono gli ottimi Maestri parole insensate ».

Ma al contrario, nè pur minimamente percepì Bāla gli ammaestramenti del Sūri, chè, tristo, avea avuto [sempre durante essi, e aveva tutt'ora] fisso il pensiero in Madanakandalī.

Disse il Maestro:

« Tale, o gran re, il comportarsi degli infimi da me a te descritto. Ora ti dico:

« Però che moltissimi sono al mondo codesti uomini infimi (298) e pochi, in vece, pur in tutti tre i mondi coloro altri che il senso del tatto possano vincere, per ciò a punto ti ho intrattenuto, [o re] col mio discorso » (2).

E il re:

« Chiarita tu mi hai ora la ragione, [o Maestro], per la quale quei [malvagi] non adempiono [ai precetti della] religione: svanito, m' è [dunque] per opera tua il mio gran dubbio! ».

Frattanto disse il ministro Subuddhi: « Venerando, codesti uomini distinti in quattro specie, per il loro essere, *infimi*, ciò sono, *mediocri*, *buoni* e *ottimi*, i quali tu, in ordine inverso hai descritti, secondo la loro natura, sono eglino tali di loro natura, oppure havvi alcuna cagione che tali loro qualità produca? Ciò dimmi, o Signore ». Risposegli l' asceta: « Odi, o illustre ministro: Non naturale è una tale loro essenza, ma prodotta da alcuna cagione. [Sappi] intanto

(1) *yadi vā* = che bisogno di dir ciò?

(2) Lett.: « ho esposto a te, tutto quanto prima (ho detto).

[che] quegli uomini, i quali come *ottimi* ti ho descritti, non differiscono in verità dai buoni che per *aver raggiunto il loro fine*. E di fatti, codesti *buoni*, allorchè, presa che abbiano natura umana, e conosciuta la vera essenza del *saṃsāra*, e saputa la via della liberazione finale, siano, per mezzo di essa (spezzata cioè che abbiano la rete del proprio *karman* e annientato il senso del tatto) giunti in Nirvṛti, allora si chiamano *ottimi*. In Nirvṛti stanno, poi, come in loro naturale condizione [1]. Nulla è cagione di questo loro [ultimo] stato; e però non è [al mondo] genitore alcuno, o alcuna genitrice degli uomini *ottimi*. Per la varia [gravità], in vece, del loro *karman*, divengono gli infimi, i mediocri e i buoni abitatori delle profondità dell'oceano del *saṃsāra*: per ciò a punto KARMAVILĀSA è il loro genitore [2]. Di tre specie è esso *karman*: di *buona*, di *pessima* e di *mediocre* natura. Ora, tutto l'insieme di *karman* bello per la sua bontà, è, sotto forma umana *Çubhasundarī*, genitrice degli uomini buoni. La collana, in vece, di tristo *karman* [sotto forma umana è *Akuçalamālā*] madre delle creature cattive. [Finalmente] tutto il *karman* di mediocre specie, per essere buono e cattivo, è, [umanizzato, *Sāmānyarūpā*], madre degli esseri mediocri » [3]. Pensò Manīṣin: « Non solo ci ha insegnato il Maestro che per qualità e per contegno cotesti uomini *buoni*, *mediocri* e *cattivi* sono simili a noi, ma ci ha, il venerando, fatto palese che il padre e la madre nostri sono gli stessi che i loro. Però noi dobbiamo certo essere della loro istessa natura. E in vero: [Sparçana] non ci ha ricordato che padre o madre esistano di quel Bhavajantu, di cui egli ci disse: " Me respingendo, se n'è ito in Nirvṛti ": sono sicuro però che egli è *ottimo*. Noi tre abbiamo in vece il padre, [che si chiama] *Karmavilāsa*, e [tre madri], il cui

[1] « Nirvṛti è il loro fine; eglino sono per essa creati ».

[2] Qui più che mai deve tenersi conto del significato di un tal nome (vario effetto del *karman*). Vedi per *Karmavilāsa*, testo pp. 218 segg., traduz. pp. 85 segg. (= *GSAI.*, XIX, 1906, pp. 23 segg.).

[3] Notisi come soltanto per Çubhasundarī sia espresso il nome; per le altre due il costrutto è elittico.

nome ha profferito il venerando. Così dunque debbo conchiudere: esser Bāla infimo, mediocre Madyamabuddhi, me buono ». Disse il ministro Subuddhi: « Venerando, è forse immutabile la condizione di questi uomini ottimi, [buoni, mediocri, infimi] o possono essi vicendevolmente modificare la propria essenza? ». Rispose il monaco: « Solo gli *ottimi*, o grande ministro, hanno stabile condizione, nè altrimenti possono divenire: ma incostante essenza, hanno, in vece gli altri, però che sono a Karmavilāsa [loro padre] soggetti. E costui, in vero, mutevole, per sua natura, d' idee, rende alcuna volta mediocri o infimi i buoni, buoni o infimi i mediocri, mediocri o buoni gli infimi. Solo coloro che sono liberi dalla soggezione a Karmavilāsa, hanno immutabile natura, non gli altri ». Pensò Manīṣin: « Anche ciò sta al caso mio. E di fatti di bizzarri costumi è il padre nostro, però che egli mi disse: " Ciò che deve avvenire allorchè io sono [ad alcuno] contrario, è avvenuto a Bāla ". Ma allora, se alcuno, essendo nemico al proprio figlio, (300) gli produce tutte quelle infelicità, perchè mai potrà favorire gli altri? ».

Chiese poi Subuddhi: « Venerando, gli uomini ottimi, per potere di chi divengono tali? ». Risposegli il Maestro: « Per poter di nessuno, ma per la loro istessa forza ». « E quale è il mezzo per ottenere una tale potenza? » domandò [di nuovo] Subuddhi. E il Muni: « La *sacra spirituale consacrazione* (1) [è mezzo a tale ottenimento sicuro] ». Pensò Manīṣin: « Se così è, conviemmi allora d'essere ottimo. Che farmene di tutte queste beffarde illusioni [mondane]? Io prenderò la consacrazione predicata dal Maestro ». Così pensato, pura divenne a Manīṣin la propria condotta (2). E pur Madhyamabuddhi, che quel dialogo tra il Maestro e il ministro

(1) La consacrazione dello spirito deve precedere la materiale consacrazione monastica, impartita dal Maestro.

(2) Così *caraṇapariṇāma*: *caraṇa* suolsi presso i Jaina stare anche in significato di *condotta spirituale*: *pariṇāma* poi è *alterazione*. In tal caso, alterazione in meglio: purificazione, cioè.

aveva udito, concepì desiderio di quello [stesso] contegno. Ma pensò che non sarebbe stato atto a compiere la regola severa [perchè era sempre vacillante fra il bene e il male].

Disse, poi, Subuddhi:

« Venerando, ciò che noi diciamo *religione domestica* (¹), può forse anch' essa esser fonte di quella forza [atta a rendere ottimi, come è la sacra spirituale consacrazione]? ».

Rispose il Maestro:

« Sì: essa pure può esserne cagione, ma indirettamente, non direttamente, chè ai mediocri si conviene.

« Una volta che essa sia bene osservata, produce direttamente lo stato di *buono*, però essa è indirettamente mezzo alla facoltà [che produce poi la condizione di *ottimo*] (²).

« Difficile, poi, ad ottenersi è la immacolata *sacra consacrazione spirituale*, che abbatte tutti i mali, che distrugge il *saṃsāra*.

« Ma pur la religione dei laici che attenua il *saṃsāra*, è, o gran ministro, difficilissima a conseguirsi nell' oceano della esistenza.

(301) « Per ciò, tutto [quanto ora ho detto] si riassume così:

« La consacrazione spirituale [e monastica] essendo di grandissima forza dotata, produce direttamente lo stato di *ottimo*, là dove la religione domestica mediatamente ne è fonte ».

Ciò udito, pensò Madhyamabuddhi che convenivagli seseguire quella regola dei laici, dettata dal Jina.

Frattanto a Bāla, però che tra Akuçalamālā e Sparçana trovavasi, aumentavansi, con perturbati pensieri, false riflessioni [di questo genere]: « Oh l' immensa bellezza di codesta Madanakandalī! o la sua morbidezza! E di più, io sento che a lei sono gradito, però che ella mi guarda, gittandomi occhiate

(¹) O, come più sotto è detto, *religione dei laici* (*çrāvakadharma*). Essa consiste nell' osservare, nel mondo, le regole religiose, senz' essere monaci.

(²) Il *gṛhidharma* serve ai mediocri per ottenere lo stato di *buono*: diretto mezzo è dunque a questo stato; e indiretto a quello di *ottimo*, cui si giunge, conseguito il precedente.

di traverso. Fruttuosa sarà certamente la mia nascita, se io potrò godere l'ambrosiaca aspersione di un contatto con le membra di lei! ».

Con la mente da tali [abbietti] pensieri conturbata, egli dimenticò la sua propria condizione, e fissò l'animo suo unicamente in voler possedere Madanakandalī. E allora Bāla, non riflettendo su ciò che lecito o illecito fosse, quasi cieco, ebbro, indemoniato ([1]), diretto il suo spirito, e gli occhi immobilmente posti su la regina, corse, mentre tutta quella gente guardavalo, con piedi [ancor] incerti ([2]), verso di lei. Sollevò per questo la gente un grido chiedendosi che mai ciò fosse. Egli giunse a Madanakandalī; ma videlo il re, che con eccitazione disse: « Oh chi è costui? ». Scopertane dall'alterazione del viso, l'intenzione, e riconosciutolo, gridò: « Questi è quel malvagio [e ben noto] Bāla! ». Rossi divennergli d'ira gli occhi e il viso sfolgorante [di sdegno] e diede un urlo di rabbia. Scomparve allora a Bāla, il quale, per la maturità del proprio destino, da grande paura era stato invaso, la febbre d'amore, tornò la coscienza e grande tristezza prese l'animo suo. E mentre accingevasi a fuggire, allentaronsigli i tendini [dei garretti], gli si indebolì il corpo, e gli fu impossibile procedere. Fece tutta via, malamente alcuni passi, (302) dopo i quali, tremante in tutte le membra, cadde a terra.

Uscì frattanto Sparçana [dal suo corpo] e se ne andò lungi dalla vicinanza del venerando Maestro ([3]) e si fermò a guardarlo. Cessò [allora] il chiasso. Vergognaronsi Manīṣin e Madhyamabuddhi di quanto era a Bāla avvenuto. Il re poi si calmò alquanto, dopo che ebbe pensato quali [effetti della sua] ira

---

([1]) La comparazione ripetuta tre volte è forma amata dagli Indiani, che sovente l'usano.

([2]) *çūnyapādapātam*: *pātam* ha valore di gerundio per la parola che precede e con la quale è in composto.

([3]) Notisi, come a punto era avvenuto nella novella del temporeggiare, per il bimbo nero (*Ajñāna*). (Testo p. 250, vers. 123 = *GSAI.*, XXI, 1908, p. 11) il non fermarsi dei genî cattivi dinanzi ai venerandi maestri di religione.

avrebbe potuto riversare su quel miserabile. Disse quindi al Maestro: « Venerando, straordinaria è [in verità] la condotta di questo uomo: superiore ad ogni umana concezione, incredibile [anche] a coloro che il suo modo d'agire hanno veduto. Ora, Voi che avete il lume della pura scienza e vedete manifestamente le azioni di tutti gli uomini, ben avete presente [al vostro intelletto] ciò che costui abbia commesso in passato e che cosa ora abbia determinato di fare. [E chiarissimo è che Voi ciò sappiate, nè me ne meraviglio]. Ciò [in vece che non comprendo e] che mi procura curiosità si è che, se è spiegabile l'antecedente agir di costui, dato che la condotta degli esseri, è differentissima [di individuo in individuo], incredibile, in vece, mi appare, [quasi] come giuoco di prestigio, tutto quanto ora, proprio sotto i [Vostri] occhi, è accaduto. E di fatti come mai è possibile che, mentre Voi, o Signore, secondo Garuḍa qui vicino standovene, abbattete il serpente della passione, abbiano ad apparire di cotali [bassi] pensieri a gente peccaminosissima? ». Rispose l'asceta: « Non vi meravigliate troppo, o Re, di ciò nel nostro caso, chè non ha questo misero uomo colpa [di quanto commette »]. « E di chi mai è dessa? », ridomandò il re. E il venerando: « Vedeste voi un uomo uscire dal corpo di costui e allontanarsi di qui? ». Assentì il re, e il muni riprese: « Ebbene, sappiate che tutta la colpa è di colui, chè tutto quanto [Vi è noto] compiè prima Bāla, per esser in suo potere. E non è al mondo peccato che non commettano gli uomini, che a lui siano soggetti. Nulla però dovete pensare esservi qui o di straordinario, o di inconcepibile, o di incredibile ». Disse Çatrumardana: « Se così è, perchè mai questo Bāla teneva in suo corpo quello Sparçana cagione a lui di così gran male? ». Rispose il Maestro: « Questo sciagurato non conosce le cattive intenzioni di lui, così che, se bene quello gli sia grande nemico, (303) pur tutta via egli lo ha accolto con animo amorevolissimo ». Domandato il re quale fosse la cagione di ciò, rispose l'asceta: « Nel corpo di costui è la madre Akuçalamālā, entratavi per magica potenza: ecco la causa [della trista amicizia di Bāla con Sparçana].

Ma di più: quel senso del tatto, che io Vi ho descritto, difcilissimo a vincersi, è in persona quel malvagio amico che si chiama Sparçana. Bāla rappresenta un uomo [di quelli che io ho chiamati] *infimi* e la madre sua è chiamata [Akuçalamālā] per essere una collana di triste opere. Che mai dunque non potremmo noi imaginare [fattibile da parte loro]? La domanda poi che Voi mi avete fatta, del come, cioè, in presenza d'un venerando [Maestro] possano simili pensieri apparire, non deve essermi diretta da animo meravigliato (¹). Però che [dovete sapere che] di due specie è il *karman* degli uomini: *rimediabile* e *irrimediabile* (²). Il rimediabile è distrutto dalla vicinanza di uomini magnanimi, non in vece quello irrimediabile. Nessuno può, per ciò, negare che coloro che sono in dominio di esso, commettano, se bene vicini al Maestro azioni non conformi a[lla dottrina di] lui (³). E di fatti, quantunque per l'odore del vento che è la sacra condotta dei profeti ornati di incredibili virtù, i quali vanno nel mondo come elefanti [*gandha*] nobilissimi, fuggano lungi, quali elefanti vili, tutte le sventure come la fame, le disgrazie, eserciti nemici, pestilenze, inimicizie ecc., pur tutta via [anche] alla presenza di quegli [istessi] saggi venerandi, gli esseri cattivi, avvinti dal *karman* irrimediabile, non solo non si calmano, ma producono, al contrario, bassi ostacoli a quei profeti medesimi.

(¹) Lett.: « non deve prendersi con pensiero che sia meraviglioso » *nā 'çcaryabuddhyā grāhyam.*

(²) Così il *sopakrama* e il *nirupakrama*. Il *karman*, effetto dell'azione, è un residuo che insiste nel nostro animo e che si realizza. Realizzato che sia, è di due specie: *sopakrama* quello, di cui può essere distrutto il *phala* o allontanato per mezzo di cosa accidentale. (*Āyuṣkam* è ad esempio il *karman* che stabilisce la durata della vita di un individuo e che può durare, ad esempio, 59 o 60 anni. Se mai alcunchè può distruggere l'efficacia di esso, il *karman* non rimane più quale era stato determinato e però diviene *sopakrama*). Quel *karman* in vece che alla sua prestabilita essenza non ha alcuna causa modificatrice, il è *nirupakrama* (vedi Umasvati, *Tattvārthādhigamasūtra*, Calcutta, *Bibl. Ind.*, 1903, pp. 62 63: commento ai sūtra 51 e 52). Non esito però a tradurre i due vocaboli con le parole *rimediabile* e *irrimediabile*.

(³) Lett.: « E da chi sono impediti essi facienti ecc...? ».

E tanto tristi sono che, dicesi, producono male (¹) anche ai venerandi profeti. Per il solo fatto del vedere anche soltanto l'aspetto di codesti venerandi, cui gli dei hanno preparato il posto per la loro predica (²) e che seggono su quattro troni, dispajono agli uomini (304) le passioni, si infrange tutto il *karman*, si calmano i segni dell'odio, si tagliano i legami del falso amore, si dissolvono le cattive tendenze. Non di meno, anche in questo caso, ad alcuni che, per la loro empietà, hanno tutto il lume della intelligenza offuscato da gravissimo *karman* irrimediabile, non solo nè pur una particella d'un atomo sorge di quelle virtù prima descritte, ma tali cattivi giudizî, al contrario, manifestansi [in loro] contro il venerabile Maestro: " Oh perfetta è l'arte maliarda di costui! Oh la sua abilità in ingannar la gente! Oh la profonda stoltezza degli uomini che si lasciano abbindolare da questo falso chiaccherone, esperto in confondere le idee! " (³). Stando, o gran re, così le cose [concependo cioè detti uomini sì fatti pensieri], per nulla affatto è meraviglioso che costui, se bene a me vicino, abbia stabilito di compiere [ciò che ben sapete]. Inoltre questo [Bāla], istigato da sua madre Akuçalamālā, che non si può reprimere, la quale gli sta nel corpo [e che gli è di per sè stessa cagione di *karman* irrimediabile] accoglie (⁴) come amico Sparçana [accumulando male al male]. Nessuna meraviglia dovete dunque nutrire [di quanto è avvenuto] ». Disse Subuddhi: « Reverendo, nulla è meraviglioso [ormai] per coloro, la cui mente (⁵) è illuminata dalla dottrina Vostra. Questa

(¹) Il testo ha, precedente a *pāpakarmāṇaḥ* un *gopasaṅgamakādayaḥ* che appare inispiegabile, e che ometto, per ciò, nella versione.

(²) *Samavasaraṇa* è il disporsi di un *tīrthakṛt* per fare una predica.

(³) *Ālajāla* (confusione di idee) parola ignota trovata già nel testo, p. 195, traduz. p. 59 (= *GSAI.*, XVIII, 1905, p. 251) e ivi interpretata nello stesso modo (n. 2).

(⁴) « Si comporta avendo ricevuto come amico » *sahacaram urarīkṛtya ceṣṭate*. Notisi *urarī* + √ *kṛ* (= *aṅgī* + √ *kṛ*) che significa propriamente: *dir di sì, assentire*.

(⁵) Interpreto il *Bhagavadāgamāvadātadhiyām* come un *bahuvrīhi* genitivo plurale (e non quale locativo femminile di °*dhī* formante l'ultimo

[che noi abbiamo in Bāla veduta] è la conseguenza del *karman* irrimediabile: non c'è dubbio. Soltanto ora, adunque, che per favor di voi, o Venerando [ha tale dottrina compreso], potrà il mio re aver mente ferma in riguardo a tali cose ([1]). Per ciò appunto egli ha ciò chiesto a Voi, Venerando ». Disse il re lietamente: « Ben detto, o amico! Tu sai parlare a buon proposito »; e rivoltosi all'asceta: « Quale sarà mai la sorte ([2]), — gli chiese — di quest'uomo? ». Rispose il venerando: « Ora intanto costui, veduto lo scoppio della Vostra ira, col cuore divorato dalla paura, nulla pensa. Ma, andati che siate di qui Voi e gli altri, egli, ripresa coscienza, sarà [di nuovo] invaso da quello Sparçana. Allora per paura di Voi, intento ad andarsene altrove, fuggendo con grave angustia, si recherà in KOLLAKA. Ivi egli, in un sentiero che è presso ad un villaggio chiamato KARMAPŪRAKA ([3]), (305) stanco, assetato, vedrà di lungi un grande stagno. Vi si recherà allora per fare abluzione e per bere. Ma prima sarà giunta in quello [stesso] luogo una coppia di *cāṇḍāla*, e mentre il *cāṇḍāla* si aggirerà per le folte macchie che sono su la riva dello stagno, per cacciare uccelli, la *cāṇḍālī* [sua sposa] pensando d'esser sola [e da nessuno, per ciò, veduta] scenderà nello stagno per bagnarsi. E scesa che ella vi sarà, giungerà Bāla alla riva dello stagno. La *cāṇḍālī* allora vedutolo, pensando che egli, perchè

---

membro di un *karmadharaya-tatpuruṣa*) perchè la forma *dhiyām*, come °*dhinām* e °*dhikānām* può usarsi anche in tale composto come genitivo plurale. *Siddhānta Kaumudī*, I, p. 136; M. Müller, *Sanskr. Gramm.*, p. 104 nota 1.

([1]) *Padārtha* è *un concetto espresso per mezzo di parole*, o *la significazione di una parola*. Per ciò qui abbiamo: « mente ferma in riguardo al concetto espresso [da Voi, Maestro] » o « in riguardo al significato di tutto quanto avete prima detto ». *Padārtha* ha il suo corrispondente in *denotatio*.

([2]) *Pariṇāma* (vocabolo già adoperato con ispeciale importanza dall'A. nel nome Karmapariṇāma) è parola usata dai jaina a indicare: *lo sviluppo di alcunchè*.

([3]) « Compitore del *karman* ».

di casta superiore ([1]) potrebbe leticare con lei, per la grave inguria fattagli, bagnandosi, [se bene *cāṇḍālī*], in un bel laghetto, si sommergerà, paurosa, nell'acqua, e starà avvinta ad un gruppo di loti. Ma costui, discendendo nello stagno per farvi abluzione, le andrà inavvertentemente ([2]) presso. La toccherà, e proverà [gioja per] il contatto con il suo corpo. Concepirà, però, lascivia su di lei ([3]). Ella gli svelerà l'esser suo; non di meno, egli tenterà con uno sforzo ([4]) di abbracciarle il corpo. [A tale atto] ella emetterà un grido, udito il quale correrà il *cāṇḍāla*, [suo marito] pieno d'ira. Egli vedrà [Bāla] in quella posizione: si accenderà nel maggior modo del fuoco di [terribile] collera; assesterà su l'arco un dardo, e, gridando: "Oh! tristo, o infimo uomo, vieni, io ti sfido!" ([5]), ucciderà con un sol colpo lui tutto tremante [di paura]. Morto, se ne andrà Bāla in [penosissimi] inferni: e da questi uscito, starà poi in abbietti grembi e di nuovo in inferni per infinite volte. in vero, con terribili serie di mali; e così ricaduto nella ruota del *saṃsāra* vi si aggirerà per tempo infinito!... ».

([1]) Così intendo lo *spṛçyapuruṣaḥ* del testo. I *cāṇḍāla* sono *aspṛçyapuruṣāḥ*, poichè appartengono a casta inferiore; non sono, cioè, degni di essere toccati dagli altri uomini di casta superiore, che al par di Bāla sono, in vece, *spṛçyapuruṣāḥ*, degni d'esser toccati. È noto inoltre che pene gravissime incombevano agli individui di casta abbietta, i quali osassero fare alcuna azione seguita da quelli di classe elevata. Dato ciò, era naturale che la *cāṇḍālī* temesse, oltre la possibilità di essere toccata da B. anche il fatto che egli (uomo nobile) si adirasse per l'atto che ella (abbietta) compieva: il bagno cioè, riservato non ai pari suoi. Per ciò si comprende il suo spavento.

([2]) *Anābhogena*: dal prākrito *(an)ābhoei* (= *(an)ābhogayati*) *vilokayati* (Jacobi, *Kalpasūtra*). Vedi anche *Uvāsagadasāo* (ed. Hoernle, Calcutta, *Bibl. Ind.*, 1890), § 255, 259: *ābhoya* (*ābhoga, nāmadhatur vilokane*).

([3]) Traduzione congetturale, dato che io leggo *tasyā upari* in luogo di *tasyo 'pari*, che non dà senso alcuno. Per ciò finisco il periodo con l'*asya* (che segue *lāmpaṭyam*), il quale se in tal luogo sta a proposito, non darebbe in vece senso plausibile, se dovesse aprire il periodo seguente.

([4]) Vedi testo p. 280, vers. p. 158 (= *GSAI.*, XXI, 1908, p. 46 n. 1).

([5]) *Puruṣo bhava!* del testo. È frase questa (*sii uomo!*) che ricorre come formula di sfida, in Siddharṣi.

Disse il re: « Venerando, crudelissimi sono questa Akuçalamālā e questo Sparçana, però che, essendo in loro potere, costui ha sofferto quanto [sappiamo] e soffrirà tutto ciò che tu hai profetato ». E l'asceta: « Gran re, che Vi debbo dire io? [Ciò è evidente!]. Ma non parliamo più di una così terribil cosa! ». Disse Subuddhi: « Venerando, questi Sparçana ed Akuçalamālā hanno forse potere [soltanto] su questo uomo, o pure anche su altri? ». Rispose il muni: « Gran Ministro, solo in quest' uomo hanno manifesta apparenza, ma in realtà hanno [pur nascostamente] vigore sopra tutti (306) gli esseri che abitano il *saṃsāra*. Però che Akuçalamālā è una *yoginī* e Sparçana un *yogin*: e codesti generi di persone hanno facoltà d' essere ora visibili od invisibili ». « Forse anche su noi, o Signore — interruppe il re — si estende la potenza di codesti due? ». E l'asceta: « Certamente! ». Allora il re, voltosi al ministro gli disse: « O amico, come mi si può chiamar Çatrumardana, se codesti due malvagi io non ho ancora annientati? Per ciò, se bene non sia idoneo parlar di simili cose dinanzi al Maestro, pur tutta via, pensando che dovere [primo] del re è punire i tristi, questo io dico: odimi, o nobile ». E Subuddhi: « Comandate, Sire ». Riprese il re: « Il Venerando ci fece sapere che Sparçana ed Akuçalamālā se ne andranno, insieme con quest' uomo (1). Però non devono essi essere uccisi. Ma tu comanda loro: " Usciti dal mio dominio, voi due dovete andar assai lungi di qui. Anche morto che sia quest' uomo, non dovrete mai più entrare nel mio territorio, altrimenti puniti sarete da me ". Se pur essendo così a loro comandato, costoro rientreranno nel mio regno, allora senza più oltre pensarvi, li farò torturare con una macchina infernale. Nè pietà alcuna dovrà concepirsi sopra essi due tristissimi se bene urleranno dal dolore ». Pensò Subuddhi: « Oh grandissimo è il furore del re su quei due! Però che sotto l'impero di esso si è dimenticato anche del grande privilegio

(1) Vedi testo p. 304, 20, vers. p. 181.

che mi avea donato, dicendomi che mai mi avrebbe impiegato in opera crudele! (1). E sia! Almeno il re farà ciò mezzo di istruzione. A me sarà intanto meglio accettare il comando di lui ». Così pensato, disse: « Maestà, [farò] come volete ». E si mosse per dar l'ordine a quei due. Ma disse il Maestro: « Gran re, non fate comandare [quanto diceste] a codesti due! Non è questo il mezzo per sradicarli. Però che (307) Sparçana ed Akuçalamālā traggono origine da esseri interni, sui quali non hanno efficacia macchine infernali od altri [istrumenti di tortura]. Costoro sono inaccessibili ad armi esterne ». « E quale altro mezzo — chiese allora il re — può esservi, o Venerando, per distrugger costoro? ». E il Maestro: « Mezzo di distruzione di essi è una macchina interna chiamata ATTENZIONE (2). Questa macchina mettono i buoni in movimento giorno e notte, per tormentare quei due ». « E quali sono poi gli ordigni di questa macchina chiamata Attenzione? », chiese il re. Risposegli il Maestro: « Quelli che i buoni mettono ad ogni istante in opera. Odimi: — proseguì egli dicendo al re, che aveva mostrato di non comprendere — Eglino per tutta la vita non tormentano mai nè pur minimamente il prossimo; non mentono nè pur brevemente; non prendono anche un solo stuzzicadenti, quando a loro non sia stato offerto; osservano castità con le nove *gupti;* si vietano del tutto di possedere alcuna cosa, così che non pensano che a loro appartengano [quale proprietà] nè anche gli utensili religiosi e il proprio corpo (3).

(1) Vedi testo p. 277. 2, vers. p. 153 (*GSAI*, XXI. 1908, p. 41).

(2) *Apramada*: l'attenzione atta ad impedire l'effettuarsi di ogni peccato. È un termine tecnico spesso ricorrente nei testi jainici.

(3) Sono questi i cinque *vrata* jainici: *ahiṃsā, satya, asteya, brahma, avigraha.* Nel *Tattvārthādhigamasūtra* d'Umāsvāti, VII, 1, leggesi: « hiṃsānṛtasteyābrahmaparigrahebhyo viratir vratam » (*vrata* è la cessazione di hiṃsā, anṛta (= asatya) steya, abrahma, vigraha: cioè di nocumento, menzogna, furto, lussuria, possesso). A p. 88 di Bhandarkar, *Report on the Search for Sanscr.*, mss., 1883-84, leggesi: « The five vratas or Mahāvratas are: 1) Ahiṃsā not to kill, id est to protect all life; 2) Satya, speaking the truth as well as wat is agreable; 3) Asteya not to steal (even a blade of

Non si nutrono di notte di alcun cibo di tutte 4 le specie ([1]), prendono di giorno puri elementi prescritti sotto tutti i rapporti dalla immacolata religione, e ciò soltanto per adempiere all'ascesi e [per sostentare] la vita ([2]). Vivono d'una vita piena di *samiti* e di *gupti* ([3]), eccellono in adempiere ai varî [loro] voti; schivano di unirsi ([4]) a tristi amici; mostrano il loro onesto essere: non oltrepassano [ciò che loro impone] la loro propria condizione; non tengono conto degli usi mondani; grandemente stimano le alleanze coi maestri, ed operano secondo i dettami di quelli; ascoltano la dottrina del Signore e con grande impegno vi meditano sopra. Hanno

---

grass); 4) BRAHMACARYA, chestity; 5) AKIṂCANYA, poverty ». SAKALAKĪRTI's, *Tattvārthāsāradīpaka.*

I primi quattro comandamenti appartengono pure alla morale buddhistica. Vedi PAVOLINI, *Buddismo*, p. 71 (1-4).

([1]) I quattro mezzi nutrizione per i Jaina sono: *anna, pāna, khādya, svādya* (Kalpasūtra).

([2]) Così secondo il testo che ha: *samyamayātrāmātrasiddhaye.* Sta qui *samyanayātrā°* in luogo della frase comune *prāṇayātrā*? In tal caso più chiaro risulterebbe il senso: « soltanto per sostentare la vita ».

([3]) *Samiti* (JACOBI, *Jaina Sūtra*, II, p. 50) e BHANDARKAR, loc. cit., p. 98: « *Samitis* for the preservation of the vows, which are also five » e in nota: « They are: 1) *Īryāsamiti*, going by paths trodden by men, beasts, carts etc. and looking carefully, so ass not to occasion the death of any living creature; 2) *Bhāṣāsamiti*, gentle, salutary, sweet, righteous speech; 3) *Eṣaṇāsamiti*, receiving alms in a manner to avoid the forty-two faults that are laid down; 4) *Ādānanikṣepaṇāsamiti*, receiving and keeping of the thinghs necessary for religious exercices, after having carefully examined them; 5) *Pari(prati)ṣṭhāpanāsamiti*, performing the operations of nature in unfrequented place ». MĀDHAVA's, *Sarvadarçanasaṃgraha*, p. 39.

Gupti (JACOBI, loc. cit., p. 50, 3) e BHANDARKAR, loc. cit., p. 100 nota: « *Gupti* means the protection of the soul from desire, hatred, and delusion, which tie him to Saṃsāra. They are three: 1) *Manogupti* or preventing the mind from wandering in the forest of sensual pleasures by employing it in contemplation, study etc.; 2) *Vāggupti*, i. e. preventing the tongue from saying from things by a wow of silence, etc.; 3) *Kāyagupti*, i. e. putting the body in an impoveable posture as in the case of *Kāyotsarga* ». From SAKALAKĪRTI's, *Tattvārthasāra.*

([4]) *Yogam* è precisamente (*Tattvārthādhigama* di UMĀSVĀTI, VI, 1 e BHANDARKAR, loc. cit., p. 412), Kāyavāṅmanaḥkarma (*harman* di corpo, parole e pensiero). È l'apertura, per cui entrano nell'ātman il *pāpam* e il *puṇyam* (2, 3).

fermezza in sostanziali calamità [1]; considerano su la sventura che giunge; si sforzano di continuo ad acquistare buon *karman* [2]. Osservano la negligenza dell'animo umano [ai proprî doveri] e vi oppongono per l'avvenire rimedio; purificano sempre il loro spirito dilettandosi di non aderire ripetutamente agli obbietti esterni. Si esercitano nell'ascesi e fissano nel loro pensiero l'animo assoluto [3] e in esso stabiliscono meditazione [4]. (308) Abbandonano ogni esterna distrazione e fanno sì che l'organo interno abbia l'*Assoluto* per unica percezione [5]; si sforzano ad ottenere il sommo *Yoga*; compiono pura riflessione [6] e scorgono in tal modo che l'anima differisce dal corpo e dai sensi. Ottengono somma *samādhi* [7] e divengono per ciò, se bene ancora corporei, ricettacolo della felicità della *mukti*. Così dunque, o gran re, codesti ottimi muni mettono ad ogni istante ad effetto questi mezzi della macchina chiamata *Attenzione*, a cominciare dall'evitar di nuocere agli altri, a finire col divenir, ripeto, partecipi della beatitudine che dona la finale liberazione. E quella macchina allora più invigorisce per i mezzi che essi adope-

(1) Con ciò traduco il *dravyāpad*, intendendo con *sostanziali*: *reali* in genere, *corporali*, *esterne* in ispecie. A prima vista *dravyāpad* potrebbe significare: « perdita degli averi », ma di ciò non si tratta se si riflette che codesti buoni devono già esserne privi all'inizio della loro vita religiosa.

(2) *Asapatnayogeṣu*: *asapatna* è ciò che non ha nemici, che *non è tristo*. Qui tenendo conto del secondo membro del composto, *yoga* (vedi p. 185, nota 4), traduco il tutto con *buon karman*.

(3) Così *Paramātman*: una delle tre specie dell'anima universale. Le altre due sono *Bahirātman* e *Antarātman* (Bhandarkar, p. 110, cap. II).

(4) *Dhāraṇā*.

(5) Vedi *Yogasūtra*, I, 2, (*Bibl. Ind.*, nel comento di Bhoja).

(6) Così *çukladhyāna*, una delle due specie del *dhyāna*: Bhandarkar, loc. cit., p. 110, cap. IV: « *çukladhyāna* i. e. externally keeping the body and the eye perfectly steady and motionless and restrainig the breath; internally (1) contemplating the things, included under the categories laid down in the sacred books or their names one after another, that is, first a Dravya or substance, then its quality or modification, or another substance etc; (2) fixing the mind on one of these thing only ». Umāsvāti, *Tattvārthādh.*, IX, 20, 21, 27.

(7) L'apparire dell'oggetto non come pensato.

rano; e tale essendo, diviene atta a tormentare Sparçana e Akuçalamālā e altri malvagi interni dello stesso genere. I quali, tormentati che sieno [una volta] da essa, non appajono più una seconda. Per ciò dunque, o gran re, se avete volontà di tormentare costoro, postovi nell'animo questo [terribile] istrumento di tortura, appoggiatovi al valido bastone chiamato *Fortezza*, invero [vedrete che] da soli si tormenteranno. Voi non dovete dare, però, comandi al ministro, chè essi due, anche se da altri fossero torturati, non verrebbero realmente puniti ».

Mentre il venerando asceta tali insegnamenti impartiva al sovrano, il fuoco del buono effetto che bruciava il legno del *karman* di Manīṣin, accrebbe per il vento delle parole del Maestro. Tutta via egli, non comprendendo bene la differenza tra i due oggetti del discorso, il primo e l'ultimo, congiunte le mani, chiese un po' dubbioso, al monaco: « Reverendo, quale differenza corre tra la *divina consacrazione spirituale*, della quale voi ci avete prima parlato, come di quella che produce lo stato di *ottimo* all'uomo, per essergli cagione ad ottenere grandissima potenza, e quella potente macchina *Attenzione*, con la vigorosa mazza [della *Fortezza*] atta a tormentare i malvagi esseri interni e su la quale ci avete poco fa intrattenuti? ». Rispose il Maestro: « Mio caro, nessuna differenza esiste. Queste due variano tra loro soltanto di nome e non di valore. Però che la macchina *Attenzione* in realtà (309) si chiama *divina consacrazione dell'anima* ». Disse Manīṣin: « Concedetemi adunque, o Venerando, codesta divina consacrazione, se pure ne sono degno ». E il Maestro: « L'avrai. Assai tu sei d'essa meritevole ».

Disse il re: « Venerando, questa macchina *Attenzione* che dalla Vostra voce io ho udita [descrivere], fa me, che pure ho mostrato ardimento in molte scaramuccie e battaglie (¹), grandemente tremare, chè [io vedo] essere essa assai difficile

(¹) Lett.: « in molti scontri di battaglie ».

a mettersi in opera. Ma chi e [in vece], e d'onde viene questo magnanimo, che quale eroe, la aggradisce con grande letizia quasi si trattasse di un gran regno? ». Rispose il muni: « Gran re, Manīṣin chiamasi costui ed è un cittadino di Kṣitipratiṣṭhita ». Pensò il re: « Oh! quando io comandai [la prima volta] che fosse ucciso questo tristo [Bāla], allora udii questo Manīṣin così celebrato dalla gente: " Oh guardate quale differenza mai corre tra due figlioli di uno stesso padre! L'uno ha commesso [tutto quel male che sappiamo], l'altro [in vece], il magnanimo Manīṣin, è [tale, quale il suo nome indica] ". Questo [che ho dinanzi] deve essere proprio quel Manīṣin [virtuoso]. Ma ne domanderò particolarmente al Maestro ». Così pensato, disse: « Venerando, chi sono i genitori di costui in quella città? chi i parenti? ». Risposegli Prabodhanarati: « Karmavilāsa, re di quella Kṣitipratiṣṭhita, è il padre di stui, e la chiara regina Çubhasundarī ne è la madre. Quel re ha, inoltre, una seconda moglie: Akuçalamālā, della quale questo Bāla, è figlio. L'altro, poi, che sta presso a Manīṣin è anch'egli figlio di una moglie del re, di Sāmānyarūpā, cioè, e si chiama Madhyamabuddhi. Tale è la famiglia [di Manīṣin]. Gli altri suoi parenti abitano in altri luoghi. Ma a che serve parlar d'essi? ». Disse il re: « Forse Karmavilāsa, e non io [in vece] è il sovrano di quella città? ». « Certo — risposegli il Maestro, — e odi[ne] la ragione — proseguì, rivolto al re, che gli aveva domandato la cagione di ciò: —

(310) « Però che i cittadini tutti non mai trasgrediscono al suo comando, sempre tremanti e paurosi nell'animo,

« e però che egli può anche a Voi togliere o dare il regno a piacer suo, mentre non parimente, o re, sfavilla la Vostra potenza,

« per ciò in realtà *Signore* egli è chiamato; perchè noi attribujamo potenza a colui il quale può [veramente] comandare » (1).

(1) La costruzione del secondo emistichio dello çloka è: *yata ājñāyāṃ* [*satyām*] (loc. ass.) *prabhūṇāṃ kila prabhutvaṃ gīyate.*

Disse il re:

« Se così è, perchè allora costui non si vede? ». E il Maestro: « Maestà, uditene la ragione.

« Però che questo gran re Karmavilāsa è un essere interno, per ciò egli non appare a vostri simili.

« La natura degli interni è tale, per cui, standosene nascosti, eglino compiano ogni opera.

« Ma con gli occhi della mente li scorgono i saggi, in presenza dei quali anche altri possono vederli (¹).

« Ma non dovete, d'altra parte contristarvi, o Sire, chè non solo voi siete da lui vinto.

« Anche tutti i viventi nel ventre del *saṃsāra*, se bene potenti, cadono generalmente in sua soggezione avendoli egli con sua forza vinti ».

Disse allora, avendo compreso il vero, Subuddhi al re: « Maestà, io conosco questo sovrano, di cui il Maestro ci ha or ora parlato:

« io ve ne ne descriverò estesamente l'essere: (311) ciò tutto ho io udito dal venerando asceta ».

Accortosi che era occasione [opportuna a parlare], Madhyamabuddhi, al quale prima era sòrta, [per le parole del Signore], chiarezza della mente, inchinato il capo disse:

« Concedetemi, o Venerando, se pur degno ne sono, [l'applicazione di] quella *religione domestica* che Voi avete insegnata, la quale attenua il *saṃsāra* ».

E il Maestro:

« A coloro i quali, pur avendo udito parlare della divina consacrazione, non possono, tutta via, prenderla, a essi, tuoi pari si addice la *dottrina dei laici* ».

Disse il re:

« Che natura ha mai questa così detta *religione dei laici?* ». E il Maestro: « Udite gran re, ciò che io vi dirò ».

(¹) Lett.: « [Essi interni] appajono come manifesti anche ad altri, in presenza di loro [saggi] » *āvirbhūtā ivā 'bhānti anyeṣām api tatpuraḥ*.

Descrisse allora il Venerando la fede nelle cose vere [1], seme prospero in sommo grado dell'albero del bene. E spiegò gli *aṇuvrata*, i *guṇavrata* e gli *çikṣāpāda* [2] i quali subito tagliando le radici dell'albero del *saṃsāra*, guidano [l'uomo] alla via del cielo e della liberazione finale.

Allora il re, al quale realmente erasi distrutto il *karman* [3] che nasconde [quanto prima abbiamo detto, la possibilità, cioè, della fede nelle cose vere], a cui era apparso effetto della *deçavirati* [4] e di quella fede, pensando che quella religione laica avrebbe potuto seguirsi anche da pari suoi, disse: « Venerando, siatemi favorevole; impartite a me pure tale dottrina ». E il venerando: « Certamente! ».

Allora dopo aver Prabodhanarati concesso, secondo le regole, ai due il dharma laico, mentre stava per consacrare Manīṣin, il re, cadutogli ai piedi esclamò: « Venerando, questo magnanimo ha ricevuta da voi la divina consacrazione. Egli ora ha raggiunto il suo fine! Tutta via (312) io desidero di compiere verso Manīṣin alcunchè che possa mostrargli la mia sodisfazione [a suo riguardo]. Ciò permettetemi, o Venerando ». Ciò udito, rimase in silenzio l'asceta. Disse però il Ministro: « Maestà, non interrogate il Maestro [chiedendogli parere], mentre state per fare una gran festa [in onore di Manīṣin]. Ciò non lo riguarda. Voi stesso dovete farla fare conveniente ad [una tanto grande] occasione. Questa, fatta che sia, egli approverà poi certamente. Per feste [di tal genere] egli dà in altri tempi [5] questi insegnamenti: "I

[1] Così il *samyagdarçanam* del testo, secondo la definizione datane dal *Tattvārthādhigama* di Umāsvāti (I, 2): *Tattvārthaçraddhānaṃ samyagdarçanam*. Vedi anche Bhandarkar, loc. cit., p. 405.

[2] Abbiamo veduto a p. 307 (vers. p. 184) i cinque *vrata* proprî degli asceti jainici. I laici hanno i loro *vrata* meno severi: sono questi a punto che qui son nominati. Bhandarkar, loc. cit., pp. 114-15; *Tattvārthādh.*, VII, 15.

[3] *Karmakṣayopaçama*: « .... *kṣaya*, or *destruction of the power of Karman* » (Bhandarkar, loc. cit., p. 94).

[4] Il primo dei *guṇavrata*.

[5] = « In certe occasioni in cui esse cadono ». Passo incerto, per la difficoltà ad essere spiegato dell'oscuro *çeṣakālam*.

saggi maestri devono essere onorati!". "Non v'è più bel modo d'impiegare le ricchezze [che quello di spenderle in allestire codeste feste]"; e così via con queste parole. Fate Voi per ciò [o Re], spontaneamente ciò che conviene. Chiederemo, tutta via, a Manīṣin se possa attendere un poco ». « Così faremo », rispose il re. Chiesero allora ambedue a Manīṣin, rispettosamente, un tale favore, e quegli, pur pensando che in questioni di religione non era bene temporeggiare, pur tutta via, riflettendo che molto dispiacevole cosa sarebbe stata il contrastare al desiderio di due uomini tanto illustri, assentì al loro desiderio.

Allora il re, lietissimo, diede ai ministri e ai vassalli incarichi per la festa.

Ed essi, in un momento, resero tutto il tempio jainico privo di sole, e adorno di molti panneggiamenti.

Lo fecero ungere nel pavimento di unguenti (1) di mosco, di zafferano e di sandalo misto a canfora.

E dopo averlo, di più, riempiuto d'ogni parte, fino alle ginocchia [di chi vi si sarebbe aggirato], di fiori di cinque colori, soavi, sussurranti di sciami di api e reso luccicante di specchi [formati] da pietre preziose incastrate in colonne d'oro e di pendenti di perle legate al baldacchino di stoffa divina, (313) e dopo averlo privato di tenebre per mezzo dei purissimi raggi di giojelli e avervi distrutto ogni cattivo odore con gli incensi e gli aloe bruciativi entro, e averlo riempiuto, [all'incontro], di profumo, migliore di quello che possa essere in cielo, per mezzo di polveri [di fiori] svolazzanti; e per l'odore di molti splendidi *Ketaka*, (2) averlo reso tale da superare [in fragranza] i tre mondi; e dopo aver fatto apparecchiare da donne belle tutto ciò che era necessario all'abluzione: [dopo tutto ciò] essi adorarono la divinità.

---

(1) *Gārī*, parola ignota: dal contesto del discorso risulta che significhi *unguento*.

(2) *Pandanus odorantissimus*.

Frattanto,

riempiuti i veicoli di *Pārijātaki* (1), di *Mandāri* (2), di *Nameru* (3), di *Haricandani* (4) e di *Santānaki* (5) e di fiori e di loti bellissimi e fatta risonar l'aria di grida di esaltazione [all'onnipossente Jina], entrarono nel tempio prestamente gli dei.

Venerati dagli occhi di tutta la gente [che] lieta [per il loro giungere, era nel tempio], onorarono con gioja il Maestro del mondo (6).

Il popolo, vedendo i preparativi della festa compiuti da loro, [preparativi], nei quali erano usati armonizzanti colori, tenne fissi gli occhi, a mo' degli dei (7).

Allora il re e la gente dopo aver, pieno l'animo di gioja infinita, celebrati gli dei con belle parole e posta sopra un altare (sedutala su un trono alto come il Meru) l'imagine del Jina, fecero fare, secondo la regola, l'abluzione [a Manīṣin].

Egli fu bagnato ben vestito, con un diadema e braccialetti, e unto di sandalo, egli, splendente nel petto per una collana,

(314) con la gote illuminate dai [brillanti degli] orecchini, simile ad Indra in aspetto, privo di alcuna esterna alterazione, con la mente limpida [e serena].

---

(1) Albero mitico, sòrto dal frullamento dell'Oceano e appartenente a Indra, rubatogli poi da Kṛṣṇa e piantato nel giardino della sua innamorata Satyabhāmā. Vedi Raghuv, VI, 6; X, 11; XVII, 7.

(2) *Erythrina Indica*: l'albero del corallo, uno dei cinque alberi del Paradiso d'Indra. Me., 67, 75; Vikramorvaçī, 4, 35.

(3) *Elaeocarpus Ganitrus.*

(4) Uno dei cinque alberi del Paradiso d'Indra.

(5) Pur questo uno dei cinque alberi su detti: Ku., VI, 46; VII, 3; Çiç., VI, 67. In Amarakoça, sono nominati i cinque alberi: questi quattro e il Kalpavṛkṣa.

(6) Di qui in avanti tutti gli epiteti di questo genere devono intendersi sempre diretti a Manīṣin.

(7) Gli dei sono descritti e rappresentati a punto sempre con gli occhi fissi. Si ricordi il notissimo episodio di Nala.

(¹) Poi il re lo celebrò così dicendo: « Costui è un grandissimo [uomo], questi è la nostra guida, è virtuosissimo, è assai degno d'onore, chè ha desiderato di ricevere la divina spirituale consacrazione pur tanto difficile a compiersi! ».

Fu consegnato all'[asceta] distruttore dell'esistenza, un vaso per l'aspersione, divino, pieno d'acque sacre, d'oro, bello (simile all'animo di un *muni* che abbia lo spirito pieno dell'essenza della buona religione) pieno di una mistura di sandalo *goçīrṣa*, con l'apertura coperta d'ogni parte di loti divini; compresso d'ogni lato da belle e bianche mani [unte] di sandalo. [Presolo], lo pose [il Maestro] con gioja nel primo luogo, perchè servisse all'abluzione.

E il re, con i peli arricciati per la contentezza, prese, con grandissima devozione, egli stesso un secondo vaso.

Anche Madhyamabuddhi e il figlio SULOCANA (²) stettero ben attenti al bagno di [Manīṣin] signore del mondo.

E Madanakandalī, ornata del *cāmara*, puro come una pioggia di raggi lunari, si fermò dinanzi a quel Signore dei tre mondi.

Il re pose per seconda portatrice del *cāmara*, la regina PADMĀVATĪ, simile a Lakṣmī in aspetto (³).

E Subuddhi, preso il turibulo, con animo purificato, con

(¹) L'ultimo çloka a p. 313 e i primi tre alla pagina seguente sono tra di loro strettamente legati e tutti dipendono dal penultimo di p. 313, ove è detto che dal re con la gente (*salokaḥ*) fu fatta l'abluzione (*ārambhi majjanam*) a Manīṣin. A più facile intelligenza del testo, crediamo, tutta via giusto nella versione spezzare il lungo periodo.

(²) Il ms. di palma ha la lezione *svaputraç ca* che sostituisce assai bene la poco probabile *saputraḥ sa* del testo del Peterson. Traducendo, come io faccio, *ad litteram* la prima, non può intendersi il *suo* che riferito a Madhyamabuddhi, se bene mai fin'ora abbia l'autore parlato di figli di costui.

(³) Così *tadākārāṇukāriṇī*, intendendo nel *tat* Lakṣmī. Qui abbiamo uno dei frequentissimi giuochi di parola. *Lakṣmī*, tra gli altri nomi ha anche quello di *Padmāvatī*. Qui l'A. sottintendendo tale nozione dice: « *Padmāvatī* che aveva l'aspetto di lei (che ha tal soprannome) cioè di Lakṣmī ». Un giuoco di questo genere avviene spesso su un altro nome della stessa dea: *kamalā*.

gioja assai accresciutagli, fermossi anch'egli, a viso coperto (¹), dinanzi [a Manīṣin].

(315) Incaricato dal re, impiegò rispettosamente nelle altre cerimonie [religiose] ogni altra ottima creatura.

E poteano ben dire d'aver raggiunto il loro fine nel mondo, d'esser [veramente per alcunchè] nati, d'esser elevati, di possedere sapienza e molte arti (²), d'esser ricchi assai, e belli ed eroi, e ornamento della famiglia e pieni di tutte le virtù, degni di gloria nei tre mondi, quegli uomini i quali, beati, servivano in quel tempio [Manīṣin], Signore del mondo, il quale aveva soggiogato [con i suoi meriti] Indra.

Cominciò poi la grande festa dell'aspersione del venerabile [Manīṣin]. Rullìo di festosi tamburi divini espandevasi tutt'intorno. Suoni di varie trombe, accresciuti dall'eco di quei tamburi rullanti, assordivano le orecchie di tutti. Facevansi altamente ripercuotere timballi (³). Ad intervalli si intuonavano canti dilettosi ad udirsi, che faceano gustare il sapore dell'essenza della felicità che dona la tranquillità dello spirito, e che celebravano le virtù pie del venerando [giovine]. Recitavansi con voce limpida e profonda e con grande [sentimento di] pietà celebri inni che alzavano al cielo la religione rivelata dall'onnisciente, che erano grandi formule contro i serpenti, *passione* ecc. Ballavansi grandi danze, che riuscivano piacevoli per i gesti [dei ballerini] e i varî ritmi [che le guidavano] e che dimostravano gradissima gioja [in tutti].

[Ad un certo momento], finita che fu l'auspicale aspersione del venerabile [Manīṣin] con gran chiasso, come se av-

---

(¹) Uno degli usi ascetici jainici è quello di stare dinanzi ai maestri e di rivolger loro la parola avendo la bocca coperta da un velo (*mukhavastrikā*). Vedi a tal proposito p. 335,13.

(²) *Kalālāpa* forse per *kalākalāpa*? (moltitudine di arti). In tale seconda forma lo interpreto nella versione.

(³) Il testo ha: *kaṇakaṇakabhāṇakaravonmiçraḥ* che non dà luogo a spiegazione per essere ignoto al vocabolo *kaṇakaṇaka* e per il significato di *bhāṇaka* (annunciatore) qui difficilmente spiegabile.

venuta fosse da parte degli dei sopra un monte d'oro (1), venerati particolarmente gli idoli dei [ventiquattro Jina], supremi Signori del mondo, compiute tutte le cerimonie che erano del caso, onorati gli asceti, distribuiti grandi doni, inchinati con grande venerazione i confratelli, il re, fece allestire un grande elefante di Stato per condurre a casa Manīṣin. (316) Fattovelo salir su, egli stesso gli resse l'ombrello [reale]. Poi, orripilato dalla gioja, gridò: « O vassalli, o grandi ministri, udite!

« Concordemente asseriscono tutti i dotti che l'eccellenza di un uomo nel *saṃsāra* [consiste] nella sua bontà: ciò è stabilito senza contrasto da tutti i dotti.

« Per ciò quell'uomo, la cui bontà più che quella di alcun altro manifestasi in questo mondo, deve signoreggiare su tutti gli altri.

« Ciò essendo, però che

« voi tutti manifestamente avete veduto quanto grandemente prevalga (2) la pietà di costui.

« però che, inoltre, quella macchina che impaurisce i miei simili, la quale il venerando Maestro ci ha descritta, ha insistentemente desiderato questo magnanimo,

« però costui, sin tanto che abiterà nella nostra casa, desideroso di beneficare i buoni, sarà frattanto di noi Signore, Re, Maestro, Padre.

« Noi e tutti voi, divenuti servi di lui, rendiamoci per il [nostro] rispetto [a suo riguardo] privi di peccato ».

(1) Alludesi qui forse all'*abhiṣeka* di Indra?

(2) *Sattvotkarṣasya māhātmyam* = la grandezza del prevalere della bontà.

Secondo il *Sāṃkhya*, in questo punto accolto dai Jaina, ogni anima umana è un misto dei tre *guṇa*: *sattva, rajas, tamas* costitutori di ogni stato spirituale. Quando si vuole indicare il prevalere di uno di essi, si suole farlo precedere dal termine *utkarṣa*. Se i tre *guṇa* sono, in vece, di eguale potenza, così da neutralizzarsi, sorge allora la *prakṛti* e il *pradhāna*. Se prevale il *sattva*, si ha la *buddhi*, se il *rajas*, l'*ahaṃkāra*; se il *tamas*, il *mahābhūta*.

Allora tutti con animo lietissimo dissero: « Sia come comandate, o Sire: E chi non potrebbe approvare ciò? ».

Esultò, frattanto, di grande gioja la madre [di Manīṣin] Çubhasundarī, che stava nel corpo del figlio.

Ed egli, assunta in un istante una soprannaturale bellezza, (317) si trovò [ad un tratto] circondato d'ogni parte da cortigiani.

E, insieme con Madhyamabuddhi che con lui era su l'elefante salito, si avanzò alla porta della città, mentre Subuddhi decantava le sue lodi.

Entrò Manīṣin nella città che era stata [all'occasione] imbandierata, i cui mercati erano stati abbelliti, ch'era in modo speciale illuminata, e nella quale i cittadini venivangli con gioja incontro, splendidamente vestiti, così acclamandolo:

« Lui felice! Raggiunto ha egli il fine suo! Egli è magnanimo, è ottimo uomo! Fruttuosa è la sua nascita! Adornasi di lui il mondo!

« Oh noi beati, chè egli nella nostra città è nato. Non possono, no da vero i meschini [indegni di bene] imbattersi in un mucchio di perle! » (¹).

Allora rallegrando gli occhi delle innamorate, distribuendo grandi doni a coloro che di oggetti erano desiderosi, assumendo aspetto di un dio,

generando alla gente, per mezzo delle sue pie geste, spirito di parte verso la buona religione, aggirossi egli, lieto, per tutta la città.

E tra un gran fracasso, giunse, poi, alla reggia, che sempre avea in sè l'arcobaleno, prodotto dai raggi di tante perle.

Quivi, onorato da inchini del re e di tutti i cortigiani, guardato con occhi tremanti da molte ragazze innamorate,

mentre canti e danze venivano eseguiti, egli in quel palazzo, simile ad un'abitazione divina, (318) dopo aver data, qual re degli dei, udienza, con animo privo d'ogni dubbio,

(¹) *mīlaka*, vedi testo p. 163, 21, traduz. p. 24 n. 1 (= *GSAI.*, XVII, 1905, p. 368); 273, 12, traduz. p. 149 (ibid., XXI, 1908, p. 37) ecc.

distrutto [in lui essendo ogni rimasuglio di] passione, alzatosi, andò, per accrescere la gioja del re, al luogo dell'abluzione, senza mostrare alcuna meraviglia [di tutti gli onori che erangli tributati].

Andato là,

Madanakandalī bagnò, rispettosamente, il corpo a quel suo fratello [di fede], carissimo a lei come un figlio.

[Manīṣin] fu inoltre circondato da tutte le altre donne del gineceo, le quali furono tutte intente in fargli l'abluzione e ch'erano assai aggradevoli per i bei discorsi [che vicendevolmente facevano].

E si immerse in pura acqua di cisterna [1] illuminata da splendore di diamanti, di zaffiri, di occhi di gatto, di rubini ecc.

Messesi poi attorno due belle sopravvesti bianche e sottili come pelli di serpente, giunse al bellissimo appartamento del re.

Nel tempio del Jina, ove trovavasi Subuddhi, [tempio] che produce la quiete dello spirito per la [sodisfacente] bellezza di ornamenti, [tutti] ricordarono, [celebrandola], l'essenza del Jina, che distrugge il veleno della passione, dell'odio e della follia, [del Jina] il quale, se bene insista in ogni tempo nel cuore [degli uomini] quando seguano la via diritta, particolarmente tutta via era in quel giorno conosciuto nel suo vero essere, per grazia del *Sūri* Prabhodanarati, come quello che, essendo il santissimo *Paramātman*, è di universale ed indivisibile natura. Di là uscito con un seguito piccolissimo di persone fide, entrò Manīṣin nella stanza da pranzo, fornita di tutte le suppellettili e di tutti i cibi prima preparati. E ivi assaggiò, essendo pronte abbondanti leccornie, bevande ed altro, che l'animo ed il palato gli rallegravano, cose gustose desideratissime, ma ciò solo per compiacere al re, che tal cosa avevagli ordinato di fare, [non per suo volere]. Nè egli

[1] Così l'incerto ed oscuro *yantravāpīnām*.

eranc lieto, chè [ben altro] grandissimo (319) crescente desiderio di spirituale benessere aveva [in cuor suo]. E così compiè il pranzo. Poi, dopo che Manīṣin ebbe preso betel, misto alle cinque specie di sostanze odorose (¹), e fu unto [d'unguento] di polvere di sandalo, di musco, di zafferano, ed ebbe indossati ottimi ornamenti, e coperto ebbe il corpo di panni divini, e mentre rallegrava ed attraeva le api con il profumo di pomata di fresco sandalo (²) e di ghirlande, mentre era seduto su di un trono di inestimabile valore ed illuminati avea i piedi di molti raggi provenienti dai diademi degli innumerevoli grandi vassalli inchinati [a venerarlo], e grande quantità di bardi lodavano le molte sue virtù, come era giusto, e dava udienza, il re, pieno di infinita felicità, disse a Subuddhi ministro: « Amico, questa mia beatitudine trae origine dalla tua potenza d'intelletto, chè tu mi hai condotto ad onorare il Signore [ed hai saputo così procurarmi tanto bene].

« Io ho veduto il Signore gioja del mondo, e l'ho venerato con animo pieno di devozione.

« Ho veduto il Maestro [benefico al par del] *Kalpadruma* e l'ho venerato con gioja; ho abbracciata la religione dell'Onnisciente che distrugge il *saṃsāra.*

« Mi sono incontrato con una tal perla d'uomo, dotato d'una [così perfetta] natura, il quale a noi tutti ha donata beatitudine al core.

« Ma che miracolo è codesto?

« Nascono i virtuosissimi ad accrescimento del bene del prossimo: cagionar gioja agli altri è [costante] opera loro.

« Tutta via, se pur conviene ad un uomo di merito [la benefica opera di Manīṣin], mirabile è in vero che a me essa sia tributata, [a me di meriti privo]. Come può trovarsi un modio di sesamo (³), là dove vive un selvaggio?

« Contenendoti adunque, [o Subuddhi in tal modo verso

(¹) Vedi per esse: Apte, *Sanskr. Engl. Diction.*, p. 658.

(²) *Vichitti*: Çiç., XVI, 84, commento: *vapuṣo navacandanena vichitti.*

(³) *Ādhaka,* misura di grano = al quarto di un *droṇa.*

di me], tali continue felicità mi hai originate o tu, amico [tutto dato in compiacere] gli amici ([1]).

« Veramente ministro è colui che fa il bene del re: (320) per ciò a punto tu sei nei tre mondi, come ministro, ben noto. Conforme a realtà è il tuo nome! » ([2]).

Disse Subuddhi: « No, non dite così, Maestà! Non in vero in questo [Vostro umile] servo, il cui onesto contegno è relativo alle grandissime virtù di V. M., potete attribuire una così grande importanza! Che parte posso aver io nell'acquisto di tanta vostra felicità? ([3]). Voi ne siete ben degno, o Sire! Non invero splendenti stelle, apparse in cielo senza macchia, producono ad alcuno meraviglia, quasi che fossero cosa inconcepibile » ([4]).

Disse Manīṣin: « Maestà e che felicità sono mai queste [di fronte a quelle che potete ricevere] essendovi favorevole il santo asceta? Questa letizia, prodotta in Voi dalla vera fede, precorritrice della immensa interminabile gioja [che dona la finale beatitudine], la quale accompagna la luce del futuro stato assoluto, è simile allo splendore dell'aurora nel cielo che possiede la potenzialità della bellezza del giorno futuro » ([5]). Rispose [a tutto ciò] il re: « Molto favorevole mi siete o Signor mio, [parlando così]! E qual dubbio potrebbe assalirmi? Che non può avvenire a coloro che Vi sono servi? ». E rivoltosi al Ministro, gli disse: « Guarda, o amico, quanto grande

---

([1]) Lett.: « Amico degli amici », *mitravatsala*.

([2]) *Subuddhi*: « dalla buona mente ».

([3]) Notisi l'irregolarità nel testo della dizione presente, nell'antecipazione cioè del pronome al sostantivo, cui si riferisce, il quale ultimo è espresso nel periodo che segue: *asyāḥ sampādena ke'tra vayam? ucita eva devaḥ khalv evaṃvidhakalyāṇaparaṃparāyāḥ*. Lett.: « che c'entro io nell'acquisto di *essa*? Conviene al re *una tal serie di felicità*! ».

([4]) Miglior mezzo a comprendere questo paragone (in cui il re si raffigura nel cielo senza macchia e le gioje nelle stelle), sono le parole che seguono, nelle quali il paragone è ripreso.

([5]) Questo periodo che, pur contenendo un concetto chiaro, è espresso in modo involuto, presenta gravissima difficoltà nei due *sambandhasya* (*bhāvisambandhasya*, *sandohasambandhasya*), che devono essere necessariamente interpretati per *potenzialità di*.

è l'intelligenza di coloro, che pur oggi soltanto, sono stati illuminati [dalla parola del grande asceta]! » [1]. Disse Subuddhi: « Maestà e che v'è di meraviglioso? Costui si chiama Manīṣin. Uomini del suo genere nascono [in questo mondo] [a punto] per illuminare [la gente; così che] i maestri sono soltanto causa occasionale al [manifestarsi della loro] saggezza ».

[Dopo che ebbero i tre finito il loro conversare] entrò Manīṣin nel palazzo reale, e Subuddhi [intanto], chiestone permesso al sovrano, condusse subito, con tenerezza di confratello, Madhyamabuddhi in casa sua. Grande gioja invase [tutti] per la venuta di lui. Furono distribuiti grandi doni. E dopo ciò, anche [Madhyamabuddhi], cui erasi data occasione all'abluzione [2], cui erano stati offerti cibi, betel, unguenti, ornamenti, ricche vesti, corone, [che era stato onorato di] cerimonie [ospitali], entrò, pieno il cuore e i sensi di allegrezza per i discorsi [che egli udiva], che contenevano le lodi sincere di Subuddhi e del seguito, innamoratissimi di lui, nella sala regolare d'udienza. Ricevuta (321) [ivi] la conveniente accoglienza, egli si sedette in un grande seggio, fattogli offrire, frettolosamente, presso di sè, da Manīṣin. Allora il re, voltosi a Subuddhi, gli disse, intendendo parlar di [Madhyamabuddhi]: « Amico, grande mio benefattore è questo grand'uomo! ». E Subuddhi: « Maestà, come ciò? ». Disse il re: « Odi: Però che dopo che il Maestro ebbe esposta quella macchina *Attenzione*, e io, considerata la difficoltà di metterla in attività, fui preso, come un uomo vile in una grande battaglia, nell'animo da smarrimento, questo magnanimo [Madhyamabuddhi], chiedendo al Maestro [di poter seguire] la divina religione dei laici, mi confortò, facendomi nascer pensiero di accoglierla; e però che, avendo io assentito ad abbracciare detta dottrina, mi è nata nello spirito una grande fermezza, per ciò a punto ho detto essere costui un grande

[1] Quanto grande, cioè, è la mente di Manīṣin!
[2] Lett.: « cui erano stati dati abluzione, cibi ».

mio benefattore ». Disse Subuddhi: « A ragione costui è chiamato Madhyamabuddhi. La gente dice che " l'amicizia esiste tra coloro che hanno uguali costumi e carattere " (¹) e siccome egli ha [a punto] costumi [eguali a quelli delle genti mediocri, quale tu sei] così conviene che egli le conforti ».

Pensò il re: « Oh falso concetto ebbi io per tutto questo tempo di me, chè per il fatto della mia condizione regale, io credea certamente di essere *ottimo* uomo, ma ora, enumerato, con logica conclusione (²) da Subuddhi fra i mediocri, [mi sono persuaso d' esser uno di essi]. Maledizione dunque a me che tanto diversamente [dal vero] pensai di me stesso! Ma naturale attitudine [delle creature è questo falso concetto di sè stessi] e però non devo io darmene affanno. Però che:

« Risplende quale eroe, [di grande fama] ed incute terrore un grande elefante, fin che un leone dai lucenti denti appuntati non [gli] si faccia vedere [dinanzi].

« Ma quando l'odore di questo senta, diviene allora tremando, vile il [misero] elefante!

« [Ben] conviensi a me lo stato di *mediocre* qualora io consideri lo stato di Manīṣin. (322) Egli è un leone grandemente forte; gli esseri miei simili, codardi elefanti.

« Nè devo io addolorarmi [per questa mia condizione], chè anche il secondo stato [quello di *buono*, cui egli appartiene] è assai difficile [se bene non sia il supremo], a conseguirsi da pari miei.

« Sia, in vero, l'uomo fra tutti *ottimo*, quando possa [esser tale]: non avendone facoltà, sia almeno *mediocre*: non mai *infimo*.

« Ma quel falso concetto [che io aveva di me] non era il solo [che fosse nell'animo mio]; ben altri io ne aveva! Ma perchè pensare a ciò? ».

(¹) La *Vairāgyakalpalatā* ha semplicemente: *samānaçīle 'tra, narendra, sakhyam*.

(²) *Arthapatti* è, secondo i Naiyāyika un genere di conchiusione, ma per i Mīmāṃsaka un mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) *sui generis*.

Mentre il re così meditava, disse Subuddhi: « Maestà, ben pensaste costui vostro benefattore, però che non è al mondo più grande benefattore di colui, il quale è al suo prossimo anche sola occasionale cagione al seguire la religione del Jina ». Rispose il re: « Non v'è questione certo [su quanto hai tu detto]. Tutta via, ora un dubbio, se bene più volte distrutto dalla memoria delle parole del Signore, come uno svergognato brammano in un *prakaraṇa* [1] torna [di continuo] a riassalirmi l'animo. Esso tu, o nobile [ministro] devi sciogliermi ». « E quale è desso? », chiesegli Subuddhi. E il re: « Odi. Per l'esperienza [avutane or ora], chiaramente ho potuto provare come, entrati che fummo nel tempio jainico, in un istante [ora] fossemi domata ogni contrarietà [esteriore] [2], espulsa fosse [da me] per opera di alcuno quella strega che è la cura di governare, distrutta ogni follia, spento il fuoco delle fortissime passioni, ucciso il lemure dell'odio, annientato il demone dei desiderî disonesti; il corpo mi si è allegrato quasi di [dolce] contatto, [dato da] aspersione di ambrosia, il cuore quasi immerso in un oceano di felicità. Quale poi, dopo aver adorato il Signore del mondo, dopo aver inchinata i piedi del Maestro e onorata la schiera dei Muni, sia sôrto in me, nell'udire le parole ambrosiache del venerando [Prabodhanarati], sentimento imparagonabile di felicità, (323) io non posso esprimerti, chè oltre passerebbe ogni potere delle mie parole. [Dato tutto ciò], come mai, pur in un tal tempio jainico, essendo e avendo presso un tal venerando Maestro, che dimostrava la via dell'indifferenza agli obbietti esterni, [la quale è mezzo a distruggere il terribile veleno della passione], pur vedendosi dinanzi

---

(1) *Prakaraṇa*, specie di dramma di soggetto mondano, il cui intreccio è inventato dall'A. es. *Mṛcchakaṭika*, *Mālatīmādhava*, *Puṣpabhūṣita* ecc. Vedine la definizione in Sāh. Darp., 511: *Bharet prakaraṇe vṛttaṃ laukikaṃ karikalpitam*. Qui è a intendersi il passo su citato: « sfacciato come un brammano che sia svergognato per aver fatto il buffone ». È nota la satira che nei drammi buddhistici è fatta al Brammanesimo col dar la parte di buffone (*vidūṣaka*) ad un brammano.

(2) *Dvandva*: caldo, freddo ecc.

gli asceti dall'animo tranquillo, potè, tutti costoro essendo presenti, sorgere a questo [malvagio] Bāla una tale [peccaminossima] risoluzione? ». Rispose Subuddhi: « Maestà non mi meraviglia [a fatto] ciò che ora [per prima cosa] avete detto, e ciò è come, a pena entrato nel tempio del Jina, siavi, in un istante, sòrto una inimaginabile quantità di bene spirituale. Quel tempio divino, chiamasi di fatti DIADEMA DI LETIZIA ([1]) e però non può non essere origine di tante virtù. Di ciò in vece che diceste poi, come mai, cioè, possa a questo Bāla, in mezzo ad una tale eccellenza [di puri insegnamenti] essere sôrto quell'ignominioso pensiero, ha qui esposta il Maestro la cagione. E come [altrimenti]? Il solo suo nome, riflettuto che Voi vi abbiate, toglie ogni dubbio. Nulla v'è di fatti di mirabile che gli stolti (*bāla*), pur esistendo realmente tutti i mezzi atti a rimuovere il male, insistano in opere cattive. Io penso inoltre, per l'insegnamento [or or ricevuto] dal Maestro, che in conseguenza della *materia* ([2]), del *luogo*, del *tempo*, dell'*interna loro condizione* ([3]), e così via, entrino gli esseri in buono o cattivo stato. Ora [sappiate che] dal *luogo* è prodotto a Bāla un tal cattivo stato [morale] ». Disse il re: « Cagione di virtù è quel tempio jainico. Se [come tu mi hai detto] nel caso nostro il *luogo* [ha influenza su quel tristo], come mai può essere che esso tempio siagli origine di malo effetto? ». Rispose Subuddhi: « Non è colpa questa del tempio, bensì del giardino. Esso è un luogo ordinario e cagione, però, a Bāla, di tali pensieri [cattivi] ». Il re disse: « Se quel giardino è [come tu mi hai avvertito] a lui maligna cagione, come mai non è tale a me pure? ». E Subuddhi: « Maestà, esso possiede proprietà diverse, e, tenendo conto degli uomini [e delle loro qualità], diviene cagione ad effetti diversi. Esso si chiama

---

([1]) *Pramodaçekhara.*

([2]) *Dravya* (materia), ha, come *kṣetra, kāla* ecc., *guṇa* e *pariṇāma*. « proprietà », il primo; « stato in cui si trova l'essere », il secondo. L'individuo (*ātman* o *jīva*) soggetto alla materia ha un *çuba*° e un *açubha-pariṇāma*.

([3]) *Bhāvabhava*: stato del loro essere.

in vero PROPRIO PIACERE [1] ed è alla gente causa del manifestarsi, per mezzo de' suoi speciali fattori, dell'indole propria di ciascuno. Per ciò a Bāla, che era unito [nell'animo] a Sparçana e ad Akuçalamālā, esso ha fatto sorgere quel pensieraccio [che ben conosci], allorchè egli vide Madanakandalī. (324) A Manīṣin, in vece, e a Madhyamabuddhi a Voi e ad altri eccellenti uomini virtuosissimi, quel giardino, per il favore del Venerando Maestro, ha originato quale [ottima] condizione, la *sarvavirati*: la *deçavirati* cioè ecc. E se bene qui al prodursi di ogni effetto, prendano natura di ogni causa subbietti speciali, visibili o invisibili, come materia, luogo, tempo, propria natura, *karman*, destino, ed altri umani sforzi, e tutti insieme (e non uno soltanto) siano origine al prodursi di alcunchè, pur tutta via anche uno solo [per ciò che può generare], puossi chiamare *cagione*. Così [a punto] pensando, *Nijavilasita* chiamiamo noi codesto giardino, come quello che può essere origine di molti stati ».

Disse il re: « [Ora che ho compreso ciò, altra cosa ti chiedo]. Bene facesti quando mi dicesti dinanzi al Maestro: "Maestà, io vi paleserò qual natura abbia quel [re interno] Karmavilāsa " [2]. Or su, palesala: io desidero averne notizia ». « Maestà, se così vi piace — disse Subuddhi — dovete venir [meco] lungi di qui ». Assentito che ebbe il re e ottenuto il permesso da Manīṣin, usciti dal padiglione [sotto cui trovavansi], entrarono re e ministro in una stanza appartata. [Là giunti], disse Subuddhi: « Sire, eccovi la verità. Tra quelle quattro specie di uomini che ha il venerando asceta descritte, coloro che sono *ottimi* e però privi del tutto del *karman*, chiamansi *Siddha* [3]. *Bāla*, *Madhyamabuddhi*, *Manīṣin* [4] in vece [ciascuno di] coloro che sono infimi.

---

[1] *Nijavilasita*.

[2] Vedi testo p. 311, vers. p. 127.

[3] « Perfetti ».

[4] Qui le tre determinazioni *bāla*, *madhyamabuddhi*, *manīṣin*, debbono essere intese non come nomi proprî, ma nel loro vero significato di *stolti*, *di mente mediocre*, *saggi*.

mediocri, buoni. Per quel re *Karmavilāsa*, di cui il venerando ha parlato, devesi intendere: *il prendere effetto del proprio karman* [*in ciascun uomo*], il genitore, cioè, di costoro che una tale natura possiedono. Codesto [re], adunque, ha il potere che vi è stato descritto, non altro. Tre stati [inoltre] egli possiede: di buona, cattiva e mista natura. Il Venerando Maestro ci disse che di questi Manīṣin, Bāla e Madhyamabuddhi, sono madri Çubhaçundarī, Akuçalamālā e Sāmānyarūpā, e non altre, chè proprio esse hanno generato ciascuno di costoro, secondo la loro speciale natura ». Disse il re: « E quell'amico [dei tre giovani] come dovrà chiamarsi? ». E Subuddhi: (325) « Egli deve esser considerato per il *senso del tatto* in persona, egli, autore di ogni [più terribile male] ». Pensò il re allora: « Oh! già dal Maestro io aveva udita questa cosa, ma non bene l'aveva come [ora] da costui intesa. La lunga famigliarità di questo [mio ministro] con saggi così illuminati [come Prabhodanarati], gli è origine di buona intelligenza. Oh le abili parole del venerabile asceta! Sotto altri nomi, egli ha narrata tutta la istoria di quel Manīṣin e de' [suoi fratelli]! Ma qual maraviglia in ciò? *Prabodhanarati*, [colui il quale cioè, si allieta in dare insegnamenti], chiamasi il santo Maestro! ». Ciò pensato, disse: « Io ho interamente compreso questa relazione, [di cui mi hai parlato]. Io ti dico inoltre che se Manīṣin vivesse per alcun tempo [meco] nel mondo [e non subito, in vece, divenisse monaco], io pure prenderei allora con lui la consacrazione, però che fin dalla prima volta in cui lo vidi, sentii di essergli strettamente legato d'amore. Pauroso della sua lontananza, non si perde in estranei pensieri l'animo mio (¹). Io non allontano mai gli occhi dal suo viso di loto, nè un sol momento posso stare lungi da lui. Io non sono ancora in tali condizioni [di spirituale perfezione] da poter compiere i voti; [non posso per ciò rallegrarlo mostrandogli tale mia interna bontà]; interrogalo, tutta via

(¹) Lett.: « non corre altrove il mio cuore ».

tu, con grande amore [su ciò che voglia], e fallo godere con suoni, [canti] ecc. Persuadilo ch'egli è padrone [d'ogni cosa che lo circonda], mostragli grande quantità di perle, di diamanti, di zaffiri, di occhi di gatto, di rubini, di smeraldi, di lapislazuli, di pietre di luna [1], di topazî ecc.; fagli vedere fanciulle, la cui bellezza deride, [già che la supera], quella degli dei. Allettalo [2] in tutti i modi, affinchè egli, senza troppo pensarvi su, compia ciò che è nel nostro desiderio ». Rispose Subuddhi: « [Farò] come comandate, o Sire. Ma in questa faccenda m'è necessario notarvi alcuna cosa. Retta o no [a parer Vostro], permettetemi [ad ogni modo che io Ve la esponga ». « Non temere amico — disse il re — già che [sempre] tu dai a me, che quasi ti sono scolaro [3], buono ammaestramento. (326) Esponi adunque, o nobile, senza esitare, il pensier tuo ». E Subuddhi: « Maestà, se così è [parlerò]. Giusto è quanto diceste a proposito del Vostro grande amore sopra Manīṣin, chè conviensi ai magnanimi prediligere i virtuosi. Una tal [predilezione] distrugge tutti gli atomi maligni, rafforza [4] le buone intenzioni, origina onestà [d'intendimenti], accresce gloria, dà incremento al merito religioso, rende, [in breve], gli uomini atti a raggiungere la finale beatitudine. Ma quanto diceste, poi, di intrattenerlo, cioè, allettandolo alcun tempo, non è affatto conveniente [che si metta in azione], chè in tal modo non gli si farebbe palese il tuo sentimento di amicizia, ma al contrario [nel tuo contegno] egli scorgerebbe quello di un nemico. Però che:

---

(1) *Candrakānta* o *candramaṇi*, pietra preziosa, la quale, secondo la leggenda è formata coi raggi di luna e risplende solo al lume della luna e che trasuda poi una fresca palpabile umidità. Vedi Uttararāmacar., *dravati ca himaraçmāv udgate candrakāntaḥ*.

(2) La √ *lubh* coi prefissi *upa* e *pra* non è registrata dai vocabolarî che hanno, in vece il sostantivo *upapralobhana*.

(3) *Çiṣyakalpe. Kalpa* nel senso di *quasi*, secondo il *sūtra* V, 3. 67, di Pāṇini.

(4) *Sphītayati.* La √ *sphītay.* che qui ricorre e che non può essere se non un denominativo di *sphīta* p. p. della √ *sphāy*, non è registrata nei dizionarî.

« Colui il quale, sforzandosi con pensieri, parole ed opere, conforta alcuno che, desideroso di uscire dalla selva dello spaventoso *sāṃsara*, persevera nella religione del Jina, benefico a tutte le creature, egli è di quello amico affettuosissimo.

« Colui, in vece, che, perturbato da falso amore, lo ostacola [con prove di fallace amicizia], è di quello, per il male che gli procura, veramente nemico.

« Voi non dovete dunque, o Sire, trattenere [con vani allettamenti] costui, il cui spirito è al proprio bene intento: adempiete al Vostro amore facendo, [in vece], così [come Vi ho detto prima].

« Anche per cento sforzi, pur [allettandolo] con oggetti divini, non potreste trarre in cupidigia Manīṣin;

« al quale, magnanimo, è sòrta ben salda sapienza, essendo la parola del venerando asceta atta a far conoscere il malo effetto del veleno degli obbietti esterni. Gli è brillata [per essa] nel cuore la perla dell'intelligenza, atta a purificare la sporcizia di ogni [spirituale] bruttura. (327) È apparsa in lui la vera fede, la quale gli giova a investigare la natura delle cose, secondo la loro vera essenza. Ha egli accolta una condizione religiosa distruttrice di tutti i peccati. Tale insieme di virtù esistendo nell'individuo, per opera della visione del Maestro, [virtù] le quali producono in lui desiderio di buone qualita, [è naturale che egli] non si diletti di esterne attrazioni. L'illusione dell'esistenza gli appare in vero tale, da esser degna di abbandono; sembrangli un incantesimo, per la loro vuotezza, tutte le cose mondane, un sogno la compagnia delle persone care, già che d'un tratto appajono elleno e dispajono. Egli [inoltre] non cessa dal desiderare di insistere su la via della liberazione anche [se, cessando ciò], egli compiacesse alcuno che è sul punto di morire. Così stando, o Re, le cose, folli noi sembreremmo se lo volessimo [in alcun modo] allettare, e non in vece apparirebbe che volessimo compiergli cosa desiderata. Però non parliamo più, [o Sire] di questa inopportuna Vostra volontà ». Disse il re: « Va bene: ma che cosa è allora tempo che noi facciamo? ». E Subuddhi: « Maestà,

eletto che sia un giorno bene auspicato, per la consacrazione di costui, ordinisi allora subito, con ogni diligenza, una gran festa ». « È giusto », disse il re.

Fu chiamato allora un astrologo di nome SIDDHĀRTHA (1). Venuto in fretta ed avanzatosi, ricevette dal re un seggio e le cerimònie ospitali convenienti. Detta che gli fu la ragione della sua chiamata, egli, riflettuto [un istante] così parlò: [Maestà] ciò [che voi volete mandare ad effetto], dovrà compiersi nel nono giorno, a partire da oggi, in venerdì, tredicesimo giorno della metà bianca del mese, allorchè la luna sia andata in congiunzione con la lunazione *uttarabhadrapadā*, correndo il [XX] Yoga, chiamato Çiva, passati due *prahara* e un quarto, dal levar del sole (2), quando il toro sia salito su l'orizzonte e i sette pianeti siano in buona posizione ».

Assentirono il re e il ministro di scegliere un tal giorno, e, onoratolo, licenziarono l'astrologo. Finì il giorno. Cominciando, allora, dal domani, il re ordinò nel tempio Pramodaçekhara ed in altri oratorî jainici, grandi feste, di tal bellezza, da far dimenticare anche agli dei la leggiadria delle [loro] divine abitazioni. Fece distribuire grandi doni, dopo che ebbe fatte risuonare (3) belle trombe. (328) Ogni giorno Manīṣin era dal re, che gli facea godere divertimenti grandissimi e senza eguali, e che andava [umilmente] a piedi, fatto girare, nuovo Indra, per trivî, quadrivî e piazze su di un elefante di Stato, simile ad Airāvata, mentre i cittadini lodavanlo, proprio come gli dei [lodano Indra].

Giunse l'ottavo giorno. Passarono i due *prahara*, mentre la gente facea inchini e dava doni, e onorava e venerava [in sua mente il prossimo asceta], ed era tutta piena di gioja.

---

(1) « I cui desiderî sono compiuti ».

(2) Sei ore e quarantacinque minuti. Per tutto questo calcolo astronomico, vedi KIELHORN, *Festal days of the Hindulunar calendar*, in *Ind. Ant.*, 1907, pp. 177-87.

(3) *Vararavikā*, manca nei vocabolarî. Qui, a senso, puossi intendere « il risuonare ».

Frattanto l'annunziatore del tempo (1), che esaltava le geste di Manīṣin, sotto forma di quelle del sole, recitò [le seguenti frasi]:

« Dopo aver distrutte le tenebre della terra, dopo aver data gioja agli intelligenti, o uomini, questo sole dice a voi apertamente:

« " Come cresciuto in calore [e in maestà] io sto sopra [tutti], così per le proprie virtù [ingrandendo], ognuno sovrasta agli uomini " ».

Ciò udito, disse il re a Subuddhi e agli altri: « Si avvicina il momento opportuno. Preparate, per ciò subito quanto è necessario perchè ci rechiamo ad [inchinare il] Signore ». Disse Subuddhi: « Maestà, tutto è pronto, come [pronti sono a riconoscersi] i meriti di Manīṣin. E in fatti:

« Quella quantità di carri [che vedeste] che faceva tanto rumore (2) e che risplendono d'aurei [ornamenti], è già velocemente partita, aggiogata a forti cavalli.

« Questi numerosissimi elefanti, saliti già dai cortigiani, come nubi [che tuonino], profondamente barriscono su la porta della città, [desiderosi di andare].

« Questi cavalli, o Sire, trattenuti a stento da eccellenti cavalieri dai visi affannati per la fatica, bevendo l'aria, orgogliosamente nitriscono, [impazienti di correre].

« Questa coorte di pedoni (3), saputo da me ciò che è

(1) Vedi testo p. 217, 18, vers. p. 83 (= *GSAI.*, XIX, 1906, p. 21).

(2) *Ghanaghaṇārāvam*: comp. *bahuvrīhi*, la cui prima parte (ignota ai dizionarî) non può significare, evidentemente che, in modo onomatopeico, *chiasso*.

(3) Il testo, dopo la prima parte del primo emistichio (*ayaṃ padātisaṃghātaḥ*) ha l'espressione *kṣīranīreçvaropamaḥ*, che presenta grande difficoltà a tradursi. *Kṣīranīra* è latte e acqua (*kṣīranidhi* è espressione usata spessissimo a indicare l'oceano che circonda la terra: Raghuv., I, 12 ecc.). Nell'*īçvara* vuolsi intendere *Viṣṇu*, il signore dell'oceano di latte, colui, cioè, che dorme sdrajato su esso e si sveglierà in Autunno? Se ciò fosse, noi non potremmo, tutta via, intendere qui il paragone. Si potrebbe pensare per l'espressione *kṣīranīreçvara* al *cigno*, il signore del latte e dell'acqua, come a quello che di una di queste due cose, secondo la comune credenza,

necessario fare, ben vestita, tutta si muove, [volenterosa d'avviarsi].

(329) « Sono già partite quelle cortigiane [che erano qui or ora], dai belli occhi, coi vestiti ornati di perle, coperte da drappi di stoffa preziosa.

« Questi asceti [che tu vedi], i quali sono giunti velocemente, attratti dalle virtù di Manīṣin, fanno brillar l'etere [con lo splendore della loro saggezza].

« Questi cittadini, con l'animo attratto dalla curiosità, somigliano per [lo spesso] oscillar [dei loro capi, prodotto dalla] loro lietezza, l'ondeggiamento dell'oceano.

« Chi dunque mai, non sarà ben preparato [alla festa che faremo in onor di Manīṣin], saputo che abbia da me tutto ciò [che ti ho detto] e vinto essendo dalle virtù di lui, e conoscendo, [o Sire], le vostre intenzioni?

« Alzatevi dunque, Maestà ». Sòrti allora che furono, andarono Manīṣin ed il re alla porta [del palazzo reale]. Fu fatto salire Manīṣin su un cocchio regale, ornato di molti piccoli campanelli e di pietre [preziose]. Ivi, seduto egli su un seggio piacevole e soffice, giunse fra un immenso frastuono, insieme col re, che erasigli creato auriga, al giardino Nijavilasita. Il capo avea irradiato dal diadema brillante; avea sopra di sè un ombrello [regale], bianco come la sua gloria; pendevangli anelli alle guancie; muovevangli intorno le cortigiane i *cāmari*, puri come raggi lunari; molti grandi giojelli illuminavangli il petto, moltissimi bardi sfrenati [nelle loro espressioni] lo lodavano fuor d'ogni limite; le lunghe braccia gli scintillavano di braccialetti e di armille; [seguivalo] una quantità di cortigiane lietissime, che danzavano [procedendo]; tutto il corpo egli aveva odorosissimo di *Pipper*

si nutre (ricorre, come è noto, spesso nelle sentenze un accenno al cigno che sa separare il latte dall'acqua). Ma pur in tal caso, il senso qui non si adatterebbe ad un plausibile paragone. Preferisco, però, di lasciare insoluto il passo, omettendone la versione.

Betel [1] e d'unguenti [diversi]; suoni di perfetti istrumenti assordavano tutt'intorno l'aria; egli aveva il corpo rivestito di puri panni divini; era attorniato da molti graziosi *kinnari*, che cantavano; la persona aveva ornata di molte ghirlande di varî fiori moventisi [al vento]. Davano [frattanto] gli dei continue ed alte grida di immensa gioja [a lui che] aveva adempiuto ai desiderî d'ogni persona cara; (330) i cittadini lo esaltavano ad altissima voce e le donne osservavano il suo corpo, sporgendo i mille loro visi dalle finestre, e col cuore ripieno di varî affetti, dicevano alcune con curiosità: « Costui pare un figlio degli dei! »; altre con gioja: « Abbiam potuto vederlo [finalmente]! »; alcune con sentimento amoroso: « Egli ci guarda in viso! »; altre con civetteria, prese il cuore da amore, e gelosamente: « Quella, desiderosa di vederlo, nascondendo la nostra vista, da sola lo guarda »; ed altre ancora con vergogna: « I genitori ci osservano mentre lo guardiamo »; alcune con tristezza: « Costui sarà consacrato [nè potrà, per ciò, essere nostro sposo] »; ed altre concitatamente: « Non più [sia a noi] *saṃsāra*, già che uomini tali lo abbandonano! ». Salutavano [Manīṣin] le dee che vagavano per gli spazî dell'aria, lui, accompagnato da Madhyamabuddhi, che era salito in un altro carro e che assomigliavagli assai. Seguivanlo [finalmente] molti re vassalli procedenti su cocchi, su cavalli, su elefanti. Disceso che fu dal carro, Manīṣin si fermò un momento, circondato dalla corte regale, su la porta del tempio Pramodaçekhara. E il re intanto, fin da quando Manīṣin era salito sul cocchio, e allora, poi particolarmente, ne osservò attentamente il contegno per poterne esaminare il valore. E non solamente non ebbe a notare in lui, le macchie del cui animo eransi lavate per pure risoluzioni, alterazione (se bene tutto quanto [prima abbiamo detto] avrebbe potuto essergli cagione di gioja), eguale ad una terza parte di una buccia di sesamo, ma si accorse, al contrario, che sommamente purificavasi la perla del suo animo, per quelle speciali

[1] Lett.: « allietato di odorosissimo *P. B.* ».

riflessioni che la visione della potenza del vario *saṃsāra* suggerivagli, proprio come [purificasi una perla] rinchiusa che sia in argilla mista a potassa ([1]).

Frattanto, per la vicendevole compenetrazione dell'animo e del corpo di lui, divenne Manīṣin risplendentissimo nelle membra. Il re, mentre lo osservava, [potè notare come] la corte reale, sopraffatta dallo splendore di lui, non eccellesse [a suo confronto], a punto come, oscurate dai raggi solari, non brillano le stelle. Egli, poi, sentì dissolversi, in merito delle grandi virtù [di quel pio] [l'intricata] rete del *karman* (331) che impedivagli l'animo, e nascere [in sè il desiderio di accettare] lo stato ascetico ([2]). Espose tale sua intenzione a Subuddhi, a Madhyamabuddhi e a Madanakandalī, ai vassalli e agli altri tutti [che erangli dinanzi]. Allora, perchè inconcepibile è la magnanimità che viene [all'uomo] dalla vicinanza di un grande, perchè sorprendente è l'effetto della distruzione compiuta del *karman*, perchè, [in fine], care erano al loro cuore le virtù di Manīṣin, a tutti con chiara mente apparve quanta forza possedesse quell'animo superiore ([3]). E dissero:

« Bene, bene diceste Maestà! Ciò conviene a esseri Vostri simili! E di fatti in questo *saṃsāra* senza valore, nulla, [all'infuori della vita ascetica], piace agl'intelligenti.

« Ed in vero, se questo oceano dell'esistenza alcunchè avesse di piacevole, lodevole od eccellente, o tale da accogliersi, o bello,

---

([1]) Interpreto per *rinchiusa* il *puṭapāka* (*puṭa* = cavità), che del resto, secondo Uttararāmacar., III, 1 (*puṭapākapratīkaço Rāmasya karuṇo manaḥ*: l'animo pietoso di Rāma è simile ad una cavità di ferro ecc. contenente calore. Commento: *lohādimayasampuṭāntarvartisantāpanasādṛça ity arthaḥ*) potrebbe interpretarsi *sottomettendola a calefazione*. In tal caso la frase andrebbe interpretata: « proprio come [purificasi] una [perla] cuocendola in potassa o [strofinandola] con argilla ». Apte, *Sanskr. Engl. Diction.*, *puṭapāka*: « A particular method of preparing drugs, in which the various ingredients are wrapped up in leaves, and being covered with clay are roasted in the fire ».

([2]) *Caraṇapariṇāma*: « stato religioso ».

([3]) Lett.: « brillò a tutti la forza dell'anima ».

« come allora tali esseri buoni e venerabili, a Voi cui nota è la verità e che sono saggi, lo disprezzerebbero ?

« Per ciò adunque che esso da tali giusti è abbandonato, noi dobbiamo pensare veramente che nessun valore ha il *saṃsāra*, che è simile, in vece, ad una prigione.

« Non conviensi pertanto Maestà, a coloro cui noto è il Vero Supremo di stare nel *saṃsāra* fuggito dai sapienti, il quale in sommo grado incute paura.

« Anche l'animo nostro, o Sire, che dello spirito di Manīṣin ha avuta ora novella, non prende piacere del *saṃsāra*.

« E siccome per opera di lui, è nato in noi attaccamento alla vita ascetica, così esso, per la sua stessa opera, andrà in adempimento.

« Concedete, però, a noi pure di ricevere la divina immacolata consacrazione che distrugge il *saṃsāra* ».

(332) Disse il re:

« Oh quanto intelligenti siete! Quale profondità di pensiero è la vostra! Quale eloquenza! Molto valorosi voi siete!

« Bene pensaste, o cari! Bene ci avete [col vostro contegno] incoraggiati! In un momento tutta questa [terribile] prigione dell'esistenza è rovinata! ».

Dopo d'aver [parlato a] tutti in generale [e d'averli con così belle parole] rallegrati, si rivolse il re lietissimo, particolarmente, a ciascuno.

E disse a Subuddhi:

« Amico mio, tu che conosci la natura del *saṃsāra*, mostrasti di aver cura di me, chè per tutto questo tempo [che abbiamo insieme passato], rimanesti in casa, [nè divenisti monaco, chè in tal caso, allontanandoti, mi avresti fatto perdere tutto quell'utile che io ho tratto in vece per la tua presenza continua].

« Che cagione avresti avuta, altrimenti, di restartene a casa? Chi, potendo acquistare un regno, rimarrebbe *cāṇḍāla*? (¹).

(¹) Solo perchè hai avuta cura di me, sei rimasto nella condizione di *gṛhastha*. Per null'altro certo. Per quale altra cagione mai tu avresti ri-

« Bene hai dunque fatto! Molto favorevole ci sei stato. In tal modo tu hai mostrato di essermi buon amico ».

E rivoltosi a Madhyamabuddhi, gli disse:

« Te felice da vero, chè fin dal principio stringesti amicizia con Manīṣin! Non tocca, no, sventura un uomo che possegga il *kalpadruma*!

« Tu, ponendo mente alla condotta di questo tuo fratello, hai dimostrata una natura perfettamente eguale alla sua.

« E bene hai fatto, mio caro! Però che dicono i vecchi, che buono in vero è colui che anche tardi diviene tale ».

Disse poi a Madanakandalī:

(333) « Valorosissimo e delicato, è stato o Regina il tuo pensiero, simile a loto d'oro, per il quale tu hai assentito a ciò [che prima io aveva detto].

« Tu hai con le azioni realizzato verso di me ciò per cui la gente ti ha [sempre] chiamata *donna fedele al marito!* (¹).

« Bene, dunque, ti sei contenuta: non v'è di ciò altra cosa a farsi migliore tra gli [infelici] rinchiusi nella prigione dell'esistenza! ».

[Così detto], onorati che ebbe il re poi con dolci parole tutti quelli dai quali la consacrazione era stata già piamente ricevuta ed altri, [disse] lietamente:

« Felici voi, o magnanimi, o perfetti, o ottimi esseri, che rapidamente avete ricevuto la consacrazione del sommo Signore!

« Buona e convenevol cosa a persone del vostro genere faceste: assai voi siete nel mondo miei fedeli amici ».

Dopo ciò, egli, consegnate che ebbe le insegne reali [al figlio] SULOCANĀ e stabilitolo sul trono, entrò, non senza aver prima ad ogni altro dovere adempiuto, nel tempio jainico.

Ivi tutti (²) fatta ogni cerimonia del caso, adorato il

nunciato al regno (della beatitudine, allo stato monacale, cioè), quasi volendo rimanere nella condizione di cāṇḍāla (uomo di mondo cioè), se non per la tua magnanimità a mio riguardo?

(¹) *Dharmapatnī* propr. « moglie legittima ».

(²) Il re, Madanakandalī, Subuddhi, Madhyanabuddhi ecc.

Maestro del mondo, esposero al santo [Prabodhanarati] le loro intenzioni.

Confortolli con dolce voce il Sūri, dicendo loro: « Troncata sia a voi la pena in questo [orrendo] *saṃsāra* ! ».

(334) E, conformemente alle regole degli scritti sacri, tutti consacrò in un momento l'immacolato Maestro.

E poi, o per far crescere l'entusiasmo, o perchè [semplicemente] ciò convenisse, il Venerando fece alla gente [raccolta dinanzi a lui] la [seguente] predica religiosa:

« Difficile è ad ottenersi questa pura consacrazione jainica nel *saṃsāra* che non ha nè principio nè fine, che per le [interminabili] nascite e morti, [spaventoso] terrore incute [agli umani].

« Durano intanto infiniti mali, perpetue passioni; sorge di continuo *karman* e [innumerevoli] mantengonsi le rinascite,

« [vengono sempre] sventure e beffe; dicono intanto basse parole gli uomini agli uomini,

« esiste cattiva fortuna, sorgono mali, persiste, frattanto, questo terribile oceano del *saṃsāra*, ripieno di dolori,

« fintanto che non ottengano i viventi questa consacrazione difficile a prendersi, che ha per caratteristica la cessazione del compiersi d'ogni azione vituperevole.

« Ma quando, per favore del Signore dell'Universo e per l'infrangersi del proprio *karman*, conseguano gli uomini questa consacrazione celebrata dal Jina

« allora, lavati i loro peccati, vannosene essi al sommo luogo, pieno di infinite felicità e d'ogni [ben che minimo] dolore destituto.

« E gittano però lungi da sè tutte codeste male sventure contenute nell'esistenza, delle quali or ora abbiamo parlato.

(335) « Ma di più: coloro che in questo mondo ricevono la consacrazione, bevono l'ambrosia della quiete dello spirito e sono liberi d'ogni molestia e ripieni di felicità.

« Codesta divina consacrazione voi ora avete veramente ottenuta: e però possedete quanto [di meglio] posseder si possa nell'oceano del *saṃsāra*.

« [Ma non arrestatevi a ciò!]. Dovete, privi d'errore, sforzarvi per tutta la vita [al bene].

Possiamo inoltre dire che non gli uomini infimi, che sono infelici, la ottengono, ma gli ottimi [soltanto] ».

Allora essi tutti, inchinatisi, dissero al Maestro: « Noi desideriamo il favor Vostro, o Signore. Noi adempiremo al Vostro comando ».

Frattanto l'asceta Çatrumardana, con la bocca coperta da un velo [1], chiese pieno di gioia:

« Come, come, o Signore, in questa vita può darsi un animo grande, puro, saggio, profondo, grandemente retto, pietosissimo, libero di preoccupazioni, privo di influenze, di odio e d'attaccamento agli obbietti esterni, calmo, tale da rallegrare il mondo, superiore [in fine] ad ogni mio dire, come quello di Manīṣin? ».

Rispose il Maestro:

(336) « Tutti coloro che sono figli di Çubhasundarī, che anche tu hai conosciuta, tutti hanno l'animo [simile a quello di lui] ».

[Ciò udito], se bene avesse già percepito il vero, il [re] ora saggio asceta, inchinata rispettosamente la fronte, chiese [al Maestro] per illuminare gli stolti:

« Come? Ha molti figli codesta Çubhasundarī? Io credeva che ella avesse [soltanto] questo [suo] figlio! » [2].

Rispose il Maestro: « Certo, molti altri ve ha, però che:

« tutti coloro che sono nei tre mondi simili a questo [Manīṣin], sono tutti figli di Çubhasundarī. Di ciò non v'è dubbio alcuno.

« Ma di più: Coloro i quali nel mondo sono ottimi e seguaci della verità, tutti debbonsi riconoscere figli di Çubhasundarī ed eguali a questo Manīṣin ».

---

(1) Notisi come in poche parole venga chiaramente detto che il re era già asceta. Oltre all'epiteto *sādhu* (bastante di per sè a ciò) è data la caratteristica di un abbigliamento monacale: il velo, alla bocca. Vedi testo p. 314.22, vers. p. 194, n. 1.

(2) Lett.: « che costui [Manīṣin] fosse figlio unico [di lei] ».

Disse il pio re:

« Reverendo, ha quella madre di Bāla, la quale voi [prima] avete descritta, altri figli oltre di lui o no? ».

E il Sūri:

« Ella ne ha in vero; però che:

« Tutti coloro che infimi e vessati dall' insania esistono nei tre mondi, tutti sono figli di Akuçalamālā. Ciò è indubitato.

« Anzi, pur quelli che sono noti per tristi opere, simili a quelle di Bāla, son pur manifestamente figli di Akuçalamālā ».

« Disse il re: « Se così stanno le cose, orsù ditemi:

« sonvi, Reverendo, [al mondo] altri figli di quella Sāmānyarūpā, (337) o pure null'altro fratello di Madhyamabuddhi esiste? ».

« Moltissimi ce ne sono! — rispose il Sūri — però che:

« Tutti coloro che differiscono dagli eguali di Bāla e di Manīṣin, tutti sono fratelli di questo Madhyamabuddhi.

« E quei viventi nell' oceano dell' esistenza che indeterminate azioni compiono e sono eguali a Madhyamabuddhi, tutti sono figli di Sāmānyarūpā.

« [Se essi potessero venire] calcolati nel trimundio si [vedrebbe che] sono in numero infinitamente maggiore degli altri due: però io li ho detti moltissimi ».

Disse il pio re: « Venerando, così essendo, [tal pensiero] concepisce la mente mia: Siccome [quanto il Maestro ha detto] è vero, così ne consegue che:

« Questo mondo è la famiglia di Karmavilāsa, generata [da lui e] dalle sue tre mogli, [famiglia che consiste] di *infimi*, di *buoni* e di *mediocri* ».

Disse il Maestro:

« O nobile, non v'ha dubbio in ciò! Bene tu hai pensato! Logica via ha seguita la tua mente.

« E di fatti, nascono in tutti i grembi [anche di] animali gli infimi, i mediocri e i buoni, ma soltanto nello stato umano manifestano la loro diversa natura.

« Vi ho descritta questa famiglia tutta come appartenente nel suo insieme, agli umani: apprendete ora come il saggio deve comportarsi.

« Deve egli abbandonare il contegno di [uomini come] Bāla, non deve stringere amicizia con lui; (338) deve in vece sforzarsi a seguire [in ogni cosa] [esseri, quali] Manīṣin, se desidera felicità.

« E siccome, inoltre, molti qui sono gli uomini come Madhyamabuddhi, così [sappiate che] eglino, ben comportandosi, possono divenire [col tempo, tanti] Manīṣin.

« Ciò ben sapendo, o pii tutti che da me siete stati interolquiti, dovete, per obbedienza ai miei precetti, seguire la condotta di Manīṣin.

« E, con impegno, dovete fuggire la consuetudine con tristi amici, però che [ricordate che] Bāla per la sua amicizia con Sparçana, andò in perdizione.

« Lui invece fuggendo, Manīṣin, ottenuta al mondo assai palese corona [di eccellenza], è divenuto atto a conseguire la finale beatitudine.

« L'uomo che desidera il [proprio] bene, deve stringere amicizia coi virtuosi: in questo e nell'altro mondo [una tale buona consuetudine] è riconosciuta cagione di tutte le felicità.

« Una cattiva amicizia non produce che male; apportatrice di virtù è, in vece, una buona. [Gli effetti di] queste due cose trovansi a punto in Madhyamabuddhi.

« E di fatti: Per l'amicizia che ebbe con Sparçana, Bāla divenne ricolmo di sventure; [grandissima] gioja è giunta in vece a costui, [che] col buon Manīṣin [ebbe amistà].

« Pensando [e ripensando] ciò, nessuno di voi stringa alleanza con cattivi esseri interni od esterni, ma solo coi buoni ».

Udito che ebbero questo discorso jainico, illuminati, tutti allora divennero interamente dati alla fede.

Gli dei se n'andarono alle loro [celesti] abitazioni, Sulocana nel suo regno; (339) il Maestro avviossi, insieme con gli scolari, per aggirarsi altrove.

E Manīṣin, dopo aver passato gran tempo insistendo nella via prescrittagli dalle sacre scritture, giunto che fu il momento della fine [della sua vita], seguita ogni regola, distrutta ogni macchia [dall'animo] per la potenza del suo sapere, per la sua meditazione e l'ascesi, andossi in Nirvṛti, abbandonata che ebbe la corporale prigione.

E Madhyamabuddhi e gli altri, che mediocri forze possedevano, indebolito ch'ebbero il loro *karman*, se n'andarono nei cieli degli dei.

Al contrario, avvennero a Bāla le [miserevoli] vicende che il Venerando predette gli aveva, e tutte proprio nel modo [con cui gliele avea profetizzate].

Nè mai fallace in vero è la predizione di un Muni! [1].

Roma, Aprile 1909.

(Continua). AMBROGIO BALLINI.

---

[1] Finisce con ciò la novella di Sparçana, intercalata nel testo pp. 218-339, vers. pp. 85-219 (= *GSAI.*, XIX, 1906, pp. 23-50; XXI, 1908, pp. 1-48; XXII, 1909, pp. 53-111), narrata da Vidura al principe Nandivardhana per indurlo a lasciare il tristo amico Vaiçvānara.

LA “YOGAÇĀSTRAVṚTTI” (*)

kiṃ ca ||

meghamuktam api vāri yad aṅgasaṃgamātrān nadīvā-
pyādigatam api sarvarogaharaṃ bhavati | tathā viṣamū-
rchitā api yadīyāṅgasaṅgivātasparçād eva nirviṣībhavanti |
viṣasaṃpṛktam apy annaṃ yan mukhapraviṣṭam aviṣaṃ 5
bhavati | mahāviṣavyādhibādhitā api yad vacaḥçravaṇa-
mātrād darçanamātrāc ca vītavikārā bhavanti | eṣa sarvo
'pi sarvauṣadhiprakārah ||

ete kaphādayo maharddhirūpāḥ | atha vā maharddhayo
vibhinnā eva vikriyālabdhayo 'nekadhā, aṇutva-mahattva- 10
laghutva-gurutva-prāpti-prākāmya-īçitva-vaçitva-aprati-
ghātitva-antardhāna-kāmarūpitvādibhedāt | aṇutvam aṇu-
çarīravikaraṇam | yena bisacchidram api praviçati tatra
ca cakravartibhogān api bhuṅkte | mahatvam meror api
mahattaraçarīrakaraṇasāmarthyam | laghutvaṃ vāyor 15
api laghutaraçarīratayā | gurutvaṃ vajrād api guru-
taraçarīratayendrādibhir api prakṛṣṭabalair duḥsahatā |
prāptir bhūmisthasyāṅgulyagreṇa meruparvatāgrapra-
bhākarādisparçasāmarthyam | prākāmyam apsu bhū-
mav iva praviçato gamanaçaktiḥ, tathāpsv iva bhūmāv 20

(*) Continuazione, vedi vol. XXVI, pp. 123 segg.

10 *B* evaṃ *D* apy evaṃ vaykri°.

unmajjananimajjane | īçitvaṃ trailokyasya prabhutā | tīrthakaratridaçesvararddhivikaraṇam | vaçitvaṃ sarvajīvavaçīkaraṇalabdhiḥ | apratighātitvam adrimadhye 'pi niḥsaṅgagamanam | antardhānam adṛçyarūpatā | kāma-
5 rūpitvaṃ yugapad eva nānākārarūpavikaraṇaçaktiḥ | ity evam ādayo maharddhayaḥ | atha vā prakṛṣṭaçrutāvaraṇavīryāntarāyakṣayopaçamāvirbhūtāsādhāraṇamahāprajñarddhilābhā anadhītadvādaçāṅgacaturdaçapūrvā api santo, yam arthaṃ caturdaçapūrvī nirūpayati, tasmin
10 vicārakṛcchre 'py arthe 'tinipuṇaprajñāḥ prājñaçramaṇāḥ | anye 'dhītadaçapūrvā rohiṇīprajñaptyādimahāvidyādibhir aṅguṣṭhaprasenikādibhir alpavidyābhiç copanatānāṃ bhūyasīnām ṛddhīnām avaçagā vidyāvegadhāraṇād vidhyādharaçramaṇāḥ | kecid bījakoṣṭhapadānusāribu-
15 ddhiviçeṣarddhiyuktāḥ | sukṛṣṭasumatīkṛte kṣetre kṣityudakādyanekakāraṇaviçeṣāpekṣaṃ bījam anupahataṃ yathānekabījakoṭipradaṃ bhavati, tathaiva jñānāvaraṇādikṣayopaçamātiçayapralambhād ekārthabījaçravaṇe saty anekārthabījānām pratipattāro bījabuddhayaḥ | koṣṭhā-
20 gārikasthāpitānām asaṃkīrṇānām avinaṣṭānāṃ bhūyasāṃ dhānyabījānāṃ yathā koṣṭhe 'vasthānam, tathā paropadeçād avadhāritānāṃ çrautānām arthagranthabījānāṃ bhūyasām anusmaraṇam antareṇāvinaṣṭānām avasthānāt koṣṭhabuddhayaḥ | padānusāriṇo 'nusrotaḥpadānusāriṇaḥ
25 pratisrotaḥpadānusāriṇa ubhayapadānusāriṇaç ca | tatrādipadasyārthaṃ granthaṃ ca parata upaçrutyāntyapadād arthagranthavicāraṇāsamarthapaṭutaramatayo 'nusrotaḥpadānusāribuddhayaḥ | antyapadasyārthaṃ granthaṃ ca parata upaçrutya tataḥ prātikūlyenādipadād ārthagra-

---

2 *D* °karaṇam pro °vika°.
6 *A* om. °çrutā°.
18 *B* °pratilambhād.

nthavicārapaṭavaḥ pratisrotaḥpadānusāribuddhayaḥ | madhyapadasyārthaṃ granthaṃ ca parakīyopadeçād adhigamyādyantāvadhiparicchinnapadapadasamūhapratiniyatārthagranthodadhisamuttaraṇasamarthāsādhāraṇātiçayapaṭuvijñānaniyatā ubhayapadānusāribuddhayaḥ | bījabuddhir ekapadārthāvagamād anekārthānām avagantā | padānusārī tv ekapadāvagamāt padāntarāṇām avaganteti viçeṣaḥ | tathā manovākkāyabalinaḥ | tatra prakṛṣṭajñānāvaraṇavīryāntarāyakṣayopaçamaviçeṣeṇa vastūddhṛtyāntarmuhūrtena sakalaçrutodadhyavagāhanāvadātamanaso manobalinaḥ | antarmuhūrtena sakalaçrutavastūccāraṇasamarthā vāgbalinaḥ | atha vā padavākyālaṃkāropetāṃ vācam uccair uccārayanto 'virahitavākkramā ahīnakaṇṭhā vāgbalinaḥ | vīryāntarāyakṣayopaçamāvirbhūtāsādhāraṇakāyabalatvāt pratimayāvatiṣṭhamānāḥ çramaklamavirahitā varṣamātrapratimādharā bāhubaliprabhṛtayaḥ kāyabalinaḥ | tathā kṣīramadhusarpiramṛtāsraviṇaḥ | yeṣām pātrapatitaṃ kadannam api kṣīramadhusarpiramṛtarasavīryavipākaṃ jayate, vacanaṃ vā çārīramānasaduḥkhaprāptānāṃ dehināṃ kṣīrādivat saṃtarpakaṃ bhavati, te kṣirāsraviṇo madhvāsraviṇaḥ sarpirāsraviṇo 'mṛtāsraviṇaç ca | kecid akṣīṇarddhiyuktās te ca dvividhā | akṣīṇamahānasā akṣīṇamahālayaç ca | yeṣām asādhāraṇāntarāyakṣayopaçamād alpamātram api pātrapatitam annaṃ gotamādīnām iva bahubhyo dīyamānam api na kṣīyate, te 'kṣīṇamahānasāḥ | akṣīṇamahālayarddhiprāptāç ca yatra parimitabhūpradeçe 'vatiṣṭhante tatrāsaṃkhyātā api devās tiryañco manuṣyāç ca saparivārāḥ parasparabādhārahitās tīrthakaraparṣadīva sukham āsate | iti prajñāçravaṇādiṣu mahāprajñādayo maharddhayo darçitāḥ ||

3 *BCD* °pada° pro °padapada°.
25 *AC* gautamā°.

sarvendriyāṇāṃ viṣayān gṛhṇāty ekam apīndrīyam |
yatprabhāveṇa saṃbhinnasrotolabdhis tu sā matā ||
tathā —

cāraṇāçīviṣāvadhimanaḥparyāyasaṃpadaḥ |
5 *yogakalpadrumasyaitā vikāsikusumaçriyaḥ* || *9*

atiçayacaraṇāc cāraṇāḥ | atiçayagamanād ity arthaḥ | tatsaṃpat tallabdhir ity arthaḥ | āçīviṣalabdhir nigrahānugrahasāmarthyam | avadhijñānalabdhir mūrtadravyaviṣayaṃ jñānam | manaḥparyāyajñānalabdhir manodravya-
10 pratyakṣīkāraṇaçaktiḥ | etā labdhayo yogakalpavṛkṣasya kusumabhūtāḥ phalaṃ tu kevalajñānam mokṣo vā | bharatamarudevyudākaranābhyāṃ vakṣyate | tathā hi —

dvividhā cāraṇā jñeyā jaṅghāvidyotthaçaktitaḥ |
tatrādyā rucakadvīpaṃ yānty ekotpātalīlayā || 1

15 valanto rucakadvīpād ekenotpātanena te |
nandīçvare samāyānti dvitīyena yato gatāḥ || 2

te cordhvagatyām ekena samutpatanakarmaṇā |
gacchanti pāṇḍukavanam meruçailaçiraḥsthitam || 3

tato 'pi valitā ekotpātenāyānti nandanam |
20 utpātena dvitīyena prathamotpātabhūmikām || 4

vidyācāraṇās tu gacchanty ekenotpātakarmaṇā |
mānuṣottaram anyena dvīpaṃ nandīçvarāhvayam || 5

tasmād āyānti caikenotpātenotpatitā yataḥ |
yānty āyānty ūrdhvamārge 'pi tiryagyānakrameṇa te || 6

---

13 *BD* dvividhāç cā°.

anye 'pi bahubhedāç cāraṇā bhavanti | tadyathā | ākāçagāminaḥ paryaṅkāvasthāniṣaṇṇāḥ kāyotsargaçarīrā vā pādotkṣepanikṣepakramād vinā vyomacāriṇaḥ | kecit tu jalagaṅghāphalapuṣpapattraçreṇyagniçikhādhūmanīhārāvaçyāyameghavāridhārāmarkaṭakatantujyotīraçmipavanādyālambanagatipariṇāmakuçalāḥ | jalam upetya vāpīnimnagāsamudrādiṣv apkāyikajīvān avirādhayanto jale bhūmāv iva pādotkṣepanikṣepakuçalā jalacāraṇāḥ | bhuva upari caturaṅgulapramita ākāçe jaṅghānikṣepotkṣepanipuṇā jaṅghācāraṇāḥ | nānādrumaphalāny upādāya phalāçrayaprāṇyavirodhena phalatale padotkṣepanikṣepakuçalāḥ phalacāraṇāḥ | nānādrumalatāgulmapuṣpāṇy upādāya puṣpasūkṣmajīvān avirādhayantaḥ kusumataladalāvalambanāsaṅgagatayaḥ puṣpacāraṇāḥ | nānāvṛkṣagulmavīrullatāvitānanānāpravālataruṇapallavālambanena parṇasūkṣmajīvān avirādhayantaç caraṇotkṣepapaṭavaḥ pattracāraṇāḥ | caturyojanaçatocchritasya niṣadasya nīlasya cādreṣ ṭaṅkacchinnāṃ çreṇim upādāyopary adho vā pādapūrvakam uttaraṇāvataraṇanipuṇāḥ çreṇicāraṇāḥ | agniçikhām upādāya tejaḥkāyikān avirādhayantaḥ svayam adahyamānāḥ pādavihāranipuṇā agniçikhācāraṇāḥ | dhūmavartiṃ tiraçcīnām ūrdhvagāṃ vālambyāskhalitagamanāskandino dhūmacāraṇāḥ | nīhāram avaṣṭabhyāpkāyikapīḍām ajanayanto gatim asaṅgām açnuvānā nīhāracāraṇāḥ | avaçyāyam āçritya tadāçrayajīvān uparodhena yānto 'vaçyāyacāraṇāḥ | nabhovartmani pravitatajaladharapaṭalapaṭāstaraṇe jīvān upaghāticaṅkramaṇaprabhavo meghacāraṇāḥ | prāvṛṣeṇyādijaladharāder vinirgatavāridhārāvalambanena prāṇipīḍām antareṇa yānto vāridhārācāraṇāḥ | kubja-

8 *C* jaladhārācāra°.
13 *A* kusumajīvadalāva°.

vṛkṣāntarālabhāvinabhaḥpradeçeṣu kubjavṛkṣādisaṃbaddhamarkaṭakatantvālambanapādoddharaṇanikṣepāvadātā markaṭakatantūn acchindanto yānto markaṭakatantucāraṇāḥ | candrārkagrahanakṣatrādyanyatamajyotīraçmisaṃ-
5 bandhena bhuvīva pādavihārakuçalā jyotīraçmicāraṇāḥ | pavaneṣv anekadigmukhonmukheṣu pratilomānulomavṛttiṣu tatpradeçāvalīm upādāya gatim askhalitacaraṇavinyāsām āskandanto vāyucāraṇāḥ |

tapaççaraṇamāhātmyād guṇād itarato 'pi vā |
10 āçīviṣāḥ samarthāḥ syur nigrahe 'nugrahe 'pi ca || 1

dravyāṇi mūrtimanty eva viṣayo yasya sarvataḥ |
naiyatyarahitaṃ jñānaṃ tat syād avadhilakṣaṇam || 2

syān manaḥparyayo jñānam manuṣyakṣetravartinām |
prāṇināṃ samanaskānām manodravyaprakāçakam || 3

ṛjuç ca vipulaç ceti syān manaḥparyayo dvidhā |
15 viçuddhyapratipātābhyāṃ vipulas tu viçiṣyate || 4

kevalajñānalakṣaṇaphalopadarçanena yogam eva stauti —

aho yogasya māhātmyam prājyam sāmrājyam udvahan |
avāpa kevalajñānaṃ bharato bharatādhipaḥ || 10

20 ' aho ' ity āçcarye | prājyam puṣkalaṃ sāmrājyaṃ cakravartitvam udvahann eva na punas tyaktarājyasaṃpat bharatādhipaḥ ṣaṭkhaṇḍabharatakṣetrasvāmī | tathā hi —

etasyām avasarpiṇyām ekāntasuṣamārake |
sāgaropamakoṭīnāṃ catuḥkoṭimite gate || 1

———

12 *D* niyatyavadhigam.

sāgaropamakoṭīnāṃ tisṛbhiḥ koṭibhir mite |
arake suṣamānāmni dvitīye 'pi gate sati || 2

taddvikoṭīkotimite suṣamaduḥṣamārake |
pallyāṣṭamāṃçaçeṣe 'ntar dakṣiṇārdhasya bhārate || 3

saptābhūvan kulakarā ime vimalavāhanāḥ | 5
cakṣuṣmāṃç ca yaçasvī cābhicandro 'tha prasenajit || 4

marudevaç ca nābhiç ca tatra nābher gṛhiṇy abhūt |
marudeveti sacchīlapavitritajagattrayā || 5

tṛtīyārasya çeṣeṣu pūrvalakṣeṣu saṃkhyayā |
caturaçītau sārdhāṣṭamāse varṣatraye 'pi ca || 6 10

tasyāç ca kukṣau sarvārthavimānād avatīrṇavān |
caturdaçamahāsvapnasūcitaḥ prathamo jinaḥ || 7

nābheç ca marudevyāç ca tadā samyag ajānatoḥ |
svapnārtham indrāḥ sarve 'pi vyācakṣuḥ pramadonma-
dāḥ || 8

tataḥ sukhena jātasya çubhe 'hni parameçituḥ | 15
ṣaṭpañcāçad dikkumāryaḥ sūtikarma pracakrire || 9

merumūrdhni vibhuṃ nītvā kṛtvotsaṅge divaspatiḥ |
tīrthodakair abhyaṣiñcat svaṃ ca harṣāçruvāribhiḥ || 10

vāsavena tato mātur arpitasya jagadguroḥ |
dhātrīkarmāṇi sarvāṇi vidadhur vibudhastriyaḥ || 11 20

nirīkṣya ṛṣabhākāraṃ lakṣmorau dakṣiṇe prabhoḥ |
cakratuḥ pitarau nāma ṛṣabheti pramodataḥ || 12

---

4 *BD* °çeṣe ca *C* °çeṣeṇa pro °çeṣe 'ntar.
8 *D* °devīti.

amandaṃ dadad ānandaṃ sudhāraçmir iva prabhuḥ |
tridaçais tridaçāhāraposito vavṛdhe kramāt || 13

anyedyur dyusadām īça upāsitum upāgataḥ |
acintayad bhagavato vaṃçaḥ ka iha kalpatām || 14

5 avagamya tadākūtam avadhijñānato vibhuḥ |
tatkarekṣulatāṃ lātuṃ karīva karam akṣipat || 15

tāṃ samarpya jagadbhartuḥ praṇamya ca viḍaujasā |
ikṣvākur iti vaṃçasya tadā nāma pratiṣṭhitam || 16

bālyam kalyam ivollaṅghya madhyaṃdinam ivāryamā
10 vibhur vibhaktāvayavaṃ dvitīyaṃ çiçriye vayaḥ || 17

yauvane 'pi mṛdū raktau kamalodarasodarau |
uṣṇāv akamprāv asvedau pādau samatalau prabhoḥ || 18

natārticchedanāyeva prapede cakram īçituḥ |
sadāsthitaçrīkarenor iva dāmāṅkuçadhvajāḥ || 19

15 svāminaḥ pādayor lakṣmīlīlāsadanayor iva |
çaṅkhakumbhau tale pārṣṇau svastikaç ca virejire || 20

māṃsalo vartulas tuṅgo bhujaṃgamaphaṇopamaḥ |
aṅguṣṭhaḥ svāmino vatsa iva çrīvatsalāñchitaḥ || 21

prabhor nirvātaniṣkampasnigdhadīpaçikhopamāḥ |
20 nīrandhrā ṛjavo 'ṅgulyo dalānīva padābjayoḥ || 22

nandyāvartā jagadbhartuḥ pādāṅgulitaleṣv abhān |
yadbimbāni kṣitau dharmapratiṣṭhāhetutāṃ yayuḥ || 23

---

2 *D* tridaçāhārayogena po°.
5 *CD* avagatya.
16 *BD* pārṣṇeḥ.

yavāḥ parvasv aṅgulīnām adho vāpībhir ābabhuḥ |
uptā iva jagallakṣmīvivāhāya jagatprabhoḥ || 24

kandaḥ pādāmbujasyeva pārṣṇir vṛttāyataḥ pṛthuḥ |
aṅguṣṭhāṅguliphaṇināṃ phaṇāmaṇinibhā nakhāḥ || 25

kemāravindamukulakarṇikāgolakaçriyam | 5
gūḍhau gulphau vitenāte nitāntaṃ svāmipādayoḥ || 26

prabhoḥ pādāv upary ānupūrvyā kūrmavad unnatau |
aprakāçasirau snigdhacchavī lomavivarjitau || 27

antarmagnāsthipiçitapuṣkale kramavartule |
eṇījaṅghāviḍambinyau jaṅghe gauryau jagatpateḥ || 28 10

jānunī svāmino 'dhātāṃ vartule māṃsapūrite |
tūlapūrṇapidhānāntaḥkṣiptadarpaṇarūpatām || 29

ūrū ca mṛdulau snigdhāv ānupūrvyeṇa pīvarau |
bibharāṃcakratuḥ prauḍhakadalīstambhavibhramam || 30

svāminaḥ kuñjarasyeva muṣkau gūḍhau samasthitī | 15
atigūḍhaṃ ca puṃçcihnaṃ kulīnasyeva vājinaḥ || 31

tac cāsiram animnoccam ahrasvādīrgham açlatham |
saralam mṛdu nirloma vartulaṃ surabhīndriyam || 32

çītapradakṣiṇāvartaçabdayuktaikadhārakam |
abībhatsāvartākārakoçasthaṃ piñjaraṃ tathā || 33 20

āyatā māṃsalā sthūlā viçālā kaṭhinā kaṭiḥ |
madhyabhāgas tanutvena kuliçodarasodaraḥ || 34

nābhir babhāra gambhīrā sarid āvartavibhramam |
kukṣī snigdhau māṃsavantau komalau saralau samau || 35

adhād vakṣaḥsthalaṃ svarṇaçilāpṛthulam unnatam | 25
çrīvatsaratnapīṭhāṅkaṃ çrīlīlāvedikāçriyam || 36

dṛḍhapīnonnatau skandhau kakudmatkakudopamau |
alparomonnate kakṣe gandhasvedamalojjhite || 37

pīnau pāṇiphaṇacchattrau bhujāv ājānulambinau |
cañcalāyā niyamane nāgapāçāv iva çriyaḥ || 38

5 navāmrapallavātāmratalau niṣkarmakarkaçau |
asvedanāv apacchidrāv uṣṇau pāṇī jagatpateḥ || 39

daṇḍacakradhanurmatsyaçrīvatsakuliçāṅkuçaiḥ |
dhvajābjacāmaracchatraçaṅkhakumbhābdhimandaraiḥ || 40

makararṣabhasiṃhāçvarathasvastikadiggajaiḥ |
10 prāsādatoraṇadvīpaiḥ pāṇī pādāv ivāṅkitau | 41

aṅguṣṭhāṅgulayaḥ çoṇāḥ saralāḥ çoṇapāṇijāḥ |
prarohā iva kalpadroḥ prāntamāṇikyapuṣpitāḥ || 42

yavāḥ spaṣṭam açobhanta svāmino 'ṅguṣṭhaparvasu |
yaçovaraturaṃgasya puṣṭivaiçiṣṭyahetavaḥ || 43

15 aṅgulīmūrdhasu vibhoḥ sarvasaṃpattiçaṃsinaḥ |
dadhuḥ pradakṣiṇāvartā dakṣiṇāvartaçaṅkhatām || 44

kṛcchrād uddharaṇīyāni jaganti trīṇy apīty abhān |
saṃkhyālekhā iva tisro lekhās tāle karābjayoḥ || 45

vartulo 'natidīrghaç ca lekhātrayapavitritaḥ |
20 gambhīradhvanir ādhatte kaṇṭhaḥ kambuviḍambanām || 46

vimalaṃ vartulaṃ kāntitaraṅgi vadanaṃ vibhoḥ |
pīyūṣadīdhitir ivāparo lāñchanavarjitaḥ || 47

masṛṇau māṃsalau snigdhau kapolaphalakau prabhoḥ
darpaṇāv iva sauvarṇau vāglakṣmyoḥ sahavāsayoḥ || 48

3 *BD* pāṇī phaṇiphaṇa°.

antarāvartasubhagau karṇau skandhāntalambinau |
prabhor mukhaprabhāsindhutīrasthe çuktike iva || 49

oṣṭhau bimbopamau dantā dvātriṃçat kundasodarāḥ |
kramasphārā kramottuṅgavaṃçā nāsā mahecituḥ || 50

ahrasvadīrghaṃ cibukam māṃsalaṃ vartulam mṛdu | 5
mecakaṃ bahulaṃ snigdhaṃ komalaṃ çmaçru tāyinaḥ || 51

pratyagrakalpaviṭapipravālāruṇakomalā |
prabhor jihvānatisthūlā dvādaçāṅgāgamārthasūḥ || 52

antarā kṛṣṇadhavale prāntarakte vilocane |
nīlasphaṭikaçoṇāçmamaṇinyāsamaye iva || 53 10

te ca karṇāntaviçrānte kajjalaçyāmapakṣmaṇī |
vikasvare tāmarase nilīnālikule iva || 54

bibharāṃcakratur bhartuḥ çyāmale kuṭile bhruvau |
dṛṣṭipuṣkariṇītīrasamudbhinnalatāçriyam || 55

viçālam māṃsalaṃ vṛttam masṛṇaṃ kaṭhinaṃ samam 15
bhālasthalaṃ jagadbhartur aṣṭamīṣomasodaram || 56

bhuvanasvāmino maulir ānupūrvyā samunnataḥ |
dadhāv adhomukhībhūtacchattrasabrahmacāritām || 57

maulicchattre maheçasya jagadīçitvaçaṃsini |
vṛttam uttuṅgam uṣṇīṣaṃ çiçriye kalaçaçriyaṃ || 58 20

keçāç cakāçire mūrdhi prabhor bhramaramecakāḥ |
kuñcitāḥ komalāḥ snigdhāḥ kālindyā iva vīcayaḥ || 59

---

8 *D* °daçāṅgyā°.
10 *D* °sphāṭika°.

gorocanāgarbhagaurī snigdhasvacchā tvag ābabhau |
svarṇadravavilipteva tanau trijagad īçituḥ || 60

mṛdūni bhramaraçyāmāny advitīyodgamāni ca |
bisatantutanīyāṃsi lomāni svāminas tanau || 61

5 utphullakumudāmodaḥ çvāso visretarat palam |
gokṣīradhārādhavalaṃ rudhiraṃ ca jagatpateḥ || 62

ity asādhāraṇair nānālakṣaṇair lakṣitaḥ prabhuḥ |
ratnai ratnākara iva sevyaḥ kasyaiva nābhavat || 63

anyedyuḥ krīḍayā krīḍadbālabhāvānurūpayā |
10 mitho mithunakaṃ kiṃcit tale tālataror agāt || 64

tadaiva daivaduryogāt tanmadhyān naramūrdhani |
taḍiddaṇḍa ivairaṇḍe 'patat tālaphalam mahat || 65

prahataḥ kākatālīyanyāyenāçveva marmaṇi |
vipanno dārakas tatra pratamenāpamṛtyunā || 66

15 kāladharmaṃ gate tasmiṃs taddvitīyā nitambinī |
yūthabhraṣṭā kuraṅgīva kiṃkartavyajaḍā 'bhavat || 67

akāṇḍamudgarāghāteneva tenāpamṛtyunā |
babhūvur mūrchitānīva mithunāny aparāṇy api || 68

tāni tām agrataḥ kṛtvā nārīm puruṣavarjitām |
20 kiṃkartavyavimūḍhāni crīnābher upaninyire || 69

eṣā ṛṣabhanāthasya dharmapatnī bhavatv iti |
pratijagrāha tāṃ nābhir netrakairavakaumudīm || 70

---

8 *D* kasyeha.
21 *D* vṛṣabha°.

anyadā tu vibhor abhyudyadbhogaphalakarmaṇaḥ |
āgād indro vivāhārthaṃ vṛndārakagaṇānvitaḥ || 71

tataḥ svarṇamayastambhabhrājiṣṇu maṇiputrikam |
anekanirgamadvāram akārṣur maṇḍapaṃ surāḥ || 72

çvetadivyāṃçukollocacchalena gaganasthayā | 5
gaṅgayevāçritaḥ so 'bhūd bhūriçobhādidṛkṣayā || 73

toraṇāni caturdikṣu santānatarupallavaiḥ |
tatrābhūvan dhanūṃṣīva sajjitāni manobhuvā || 74

catasro ratnakalaçaçreṇayo 'bhraṃlihāgrakāḥ |
paryaṣṭhāpyanta devībhir nidhānāni rater iva || 75 10

vavṛṣur maṇḍapadvāre celaknopam payomucaḥ |
cakre madhye surībhir bhūḥ paṅkilā yakṣakardamaiḥ || 76

vādyamāneṣu tūryeṣu gīyamāne ca maṅgale |
avādayann agāyaṃç ca pratiçabdair digaṅganāḥ || 77

sumaṅgalāsunandābhyāṃ kumārībhyām akārayat | 15
vāsavaḥ parameçasya pāṇigrahamahotsavam || 78

tataḥ sumaṅgalādevī devaiḥ prakṛtamaṅgalā |
apatye bharatabrāhmyau yugmarūpe ajījanat || 79

trailokyajanitānandā sunandā suṣuve yugam |
subāhuṃ bāhubalinaṃ sundarīṃ cārisundarīm || 80 20

---

1 *CD* udyatprāgbhogaphala°.
3 *D* °putrakam.
6 *BD* tasya çobhā° pro bhūriçobhā°.
9 *BD* °gragāḥ pro °grakāḥ.
11 *D* celotkṣepam.

punar ekonapañcāçat puṃyugāni sumaṅgalā |
asūta balino mūrtān dvairūpyeṇeva mārutān || 81

anyedyur anyāya iti pūtkāroddhṛtabāhubhiḥ |
nābhir vyajñāpi saṃbhūya sarvair mithunakair idam || 82

5 tisro kakāramakāradhjkkārākhyāḥ sunītayaḥ |
na gaṇyante 'dhunā puṃbhiḥ kurvadbhir asamañjasam || 83

tataḥ kulakaro 'py ūce trātāsmād asamañjasāt |
eṣa vo vṛṣabhaḥ svāmī tad vartadhvaṃ tadājñayā || 84

tadā kulakarājñātaḥ kartuṃ rājyasthitiṃ sphuṭām |
10 prabhur jñānatrayamayo mithunāny evam anvaçāt || 85

rājā bhavati maryādāvyatikramanirodhakaḥ |
tasyoccāsanadānenābhiṣekaḥ kriyate jalaiḥ || 86

ākarṇya vacanaṃ bhartus te sarve yugmadhāriṇaḥ |
tacchikṣayā yayuḥ patrapuṭair jalajighṛkṣayā || 87

15 tadā cāsanakampenāvadhijñānaprayogataḥ |
vijñātabhagavadrājyasamayaḥ çakra āyayau || 88

ratnasiṃhāsane 'dhyāsya vāsavaḥ parameçvaram |
sāmrājye 'bhiṣiṣecālaṃcakre ca mukuṭādibhiḥ || 89

itaç cāmbhojinīpattrapuṭair añjalidhāritaiḥ |
20 nijam mana iva svaccham āninye mithunair jalam || 90

udayādrim ivārkeṇa mukuṭenopaçobhitam |
atyantavimalair vastrair vyomeva çaradambudaiḥ || 91

haṃsair iva çaratkūlaṃ saṃcaraccārucāmaraiḥ |
kṛtābhiṣekam nābheyam dadṛçus tāni vismayāt || 92 || yugmam ||

13 *BD* upaveçya tāni nātham ekasminn uccakaiḥsthale.

naitad yuktam prabhor mūrdhni kṣeptum evam vimar-
çibhiḥ
vinītair mithunair vāri nidadhe pādapadmayoḥ || 93

yojanāny atha vistīrṇāṃ nava dvādaça cāyatām |
vinītākhyām purīṃ kartuṃ çrīdam uktvā harir yayau || 94

so 'pi ratnamayīṃ bhūmer māṇikyamukuṭopamām | 5
vyadhād dviṣām ayodhyeti tām ayodhyāparābhidhām || 95

tāṃ ca nirmāya nirmāya pūrayāmāsa yakṣarāṭ |
akṣayyaratnavasanadhanadhānyair nirantaram || 96

vajrendranīlavaiḍūryaharmyakarmīraraçmibhiḥ |
bhittiṃ vināpi khe tatra citrakarma viracyate || 97 10

tadvapre dīpramāṇikyakapiçīrṣaparamparāḥ |
ayatnādarçatāṃ yānti ciraṃ khecarayoṣitām || 98

tasyāṃ gṛhāṅgaṇabhuvi svastikanyastamauktikaiḥ |
svairaṃ karkarakakrīḍāṃ kurute bālikājanaḥ || 99

tatrodyānoccavṛkṣāgraskhalyamānāny aharniçam | 15
khecarīṇāṃ vimānāni kṣaṇaṃ yānti kulāyatām || 100

tatra dṛṣṭvāṭṭaharmyeṣu ratnarāçīn samucchritān |
tadavakarakūṭo 'yaṃ tarkyate rohaṇācalaḥ || 101

jalakeliratastrīṇāṃ truṭitair hāramauktikaiḥ |
tāmraparṇīçriyaṃ tatra dadhate gṛhadīrghikāḥ || 102 20

tatrebhyāḥ santi ye teṣāṃ kasyāpy ekatamasya saḥ |
vyavahartuṃ gato manye vaṇikputro dhanādhipaḥ || 103

---

14 *D* svayam.
15 *BD* yatro° pro tatro°.
21 *AC* te yeṣāṃ pro ye teṣāṃ *D* ca pro saḥ.

naktam indudṛṣadbhittimandirasyandivāribhiḥ |
praçāntapāṃsavo rathyāḥ kriyante tatra sarvataḥ || 104

vāpīkūpasarolakṣaiḥ sudhāsodaravāribhiḥ |
nāgalokaṃ navasudhākuṇḍham paribabhūva sā || 105

nagarīṃ tām alaṃkurvan narendro vṛṣabhadhvajaḥ |
apatyāni nijānīva prajāç ciram apālayat || 106

tata utpādayāmāsa lokān ugrahakāmyayā |
ekaikaço viṃçatidhā pañca çilpāni nābhibhūḥ || 107

rājyasthitinimittaṃ cāgrahīd gās turagān gajān |
10 sāmādyupāyasārāṃ ca nītirītim adarçayat || 108

dvāsaptatikalākāṇḍaṃ bharataṃ cādhyajīgapat |
bharato 'pi nijān bhrātṝṃs tanayān itarān api || 109

nābheyo bāhubalinaṃ bhidyamānāny anekaçaḥ |
lakṣaṇāni ca hastyaçvastrīpuṃsānām ajijñapat || 110

15 aṣṭādaça lipīr brāhmyā apasavyena pāṇinā |
darçayāmāsa savyena sundaryā gaṇitam punaḥ || 111

varṇavyavasthāṃ racayan nyāyamārgam pravartayan |
tryaçītim pūrvalakṣāṇi nābhibhūr atyavāhayat || 112

prabhuḥ smarakṛtāvāse madhumāse sameyuṣi |
20 agād anyedyur udyāne parivārānurodhataḥ || 113

guñjadbhiḥ phullamākandamakarandonmadālibhiḥ |
madhulakṣmīr babhūva svāgatikīva jagatprabhoḥ || 114

pūrvaraṅga ivārabdhe pañcamoccāribhiḥ pikaiḥ |
adarçayal latālāsyam malayānilalāsakaḥ || 115

pratiçākhaṃ vilagnābhiḥ puṣpoccayakutūhalāt |
strībhis tatrābhavan vṛkṣāḥ saṃjātastrīphalā iva || 116

puṣpavāsagṛhāsīnaḥ puṣpābharaṇabhūṣitaḥ |
puṣpageṇḍukahasto 'bhān madhur mūrta iva prabhuḥ || 117

tatra khelāyamāneṣu nirbharaṃ bharatādiṣu | 5
dhadhyau svāmī kim īdṛkṣā krīḍā dorguṇḍugeṣv api || 118

jajñe 'thāvadhinā svāmī svaḥsukhāny uttarottaram |
anuttarasvargasukhaṃ bhuktapūrvaṃ svayaṃ ca tat || 119

bhūyo 'py acintayad idaṃ vigalanmohabandhanaḥ |
dhig eṣa viṣayākrānto vetti nātmahitaṃ janaḥ || 120 10

aho saṃsārakūpe 'smiñ jīvāḥ kurvanti karmabhiḥ |
araghaṭṭaghaṭīnyāyenaihireyāhirāṃ kriyām || 121

ity āsīn manasā yāvad vibhur bhavaparāṅmukhaḥ |
tāval lokāntikā devā eyuḥ sārasvatādayaḥ || 122

baddhair añjalibhir mūrdhni kṛtānyamukuṭā iva | 15
praṇamya te vyajñapayan svāmiṃs tīrtham pravartaya || 123

gateṣu teṣu bhagavān udyānān nandanābhidhāt |
vyāvṛtya gatvā nagarīm ājuhāvāvanīpatīn || 124

rājye 'bhyaṣiñcad bharataṃ jyeṣṭhaputraṃ tato vibhuḥ |
bāhubalyādiputrāṇāṃ vibhajya viṣayān dadau || 125 20

sāṃvatsarikadānena tato 'tarpīt tathā bhuvam |
dehīti dīnavākyaç ca kaçcid āsīd yathā na hi || 126

---

2 *BD* tathā° pro tatrā°.
5 *D* vilāyamāneṣu.
6 *D* dorguṇḍakeṣu.

athāsanaprakampena sarve 'py abhyetya vāsavāḥ |
abhiṣekam prabhoç cakrur girer iva payomucaḥ || 127

mālyāṅgarāgair deveçanyastair vāsitaviṣṭapaiḥ |
snayaçobhir ivāçobhi paritaḥ parameçvaraḥ || 128

5 vicitrair arcito vastrai ratnakḷptaiç ca bhūṣaṇaiḥ |
vibhur babhāse saṃdhyābhradhiṣṇyair īva marutpathaḥ || 129

divi dundubhinādaṃ ca kārayāmāsa vāsavaḥ |
jagato dadad ānandam asanmāntam ivātmani || 130

surāsuranarodvāhyām ārohac chibikāṃ vibhuḥ |
10 ūrdhvalokagater mārgaṃ jagato darçayann iva || 131

evaṃ sadevair deveçaiç cakre niṣkramaṇotsavaḥ |
yam paçyadbhir nijadṛçāṃ nairnimeṣyam kṛtārthitam || 132

gatvā siddhārthakodyāne mumoca parameçvaraḥ |
kusumābharaṇādīni kaṣāyān iva sarvataḥ || 133

15 caturbhir muṣṭibhiḥ keçān uddadhāra jagadguruḥ |
jighṛkṣuḥ pañcamīm muṣṭim vāsaveneti yācitaḥ || 134

devāṃsayoḥ svarṇarucor vātānītātiçobhate |
keçavallary asāv āstām iti tāṃ svāmy adhārayat || 135

pratīcchataç ca saudharmādhipateḥ sicayāñ cale |
20 svāmikeçā dadhur dattavarṇāntaraguṇaçriyam || 136

kṣīrodadhau sudharmeçaḥ keçān kṣiptvābhyupetya ca |
raṅgācārya ivārakṣat tumulam muṣṭisaṃjñayā || 137

sarvaṃ sāvadyam pratyākhyāmīti cāritram uccakaiḥ |
mokṣādhvano ratham ivādhyāruroha jagatpatiḥ || 138

24 *D* jagatprabhuḥ.

sarvataḥ sarvajantūnām manodravyāṇi darçayan |
jajñe jñānam prabhos turyam manaḥparyāyasaṃjña-
kam || 139

rājñāṃ sahasrāç catvāro 'nuyāntas taṃ nijaprabhum |
vrataṃ ādadire bhaktyā kulīnānāṃ kramo hy asau || 140

tataḥ sarveṣv apīndreṣu gateṣu svaṃ svam ālayam | 5
vyaharat tair vṛtaḥ svāmī yūthanātha iva dvipaiḥ || 141

lokair bhikṣāsvarūpājñair bhikṣārthaṃ bhramataḥ pra-
bhoḥ |
aḍhauki kanyebhāçvādi dhigārjavam api kvacit || 142

nyāyyām aprāpnuvan bhikṣāṃ sahamānaḥ parīṣahān |
adīnamānasaḥ svāmī maunavratam upāsthitaḥ || 143 10

çramaṇānāṃ sahasrais taiç caturbhir api nābhibhūḥ |
kṣudhārtair mumuce ko vā sattvavān bhagavān iva || 144

vane mūlaphalāhārā jajñire te tu tāpasāḥ |
bhavāṭavīpathajuṣo dhik tān mokṣapathaçyutān || 145

atha kacchamahākacchaputrāv ājñāgatau kvacit | 15
īyatur namivinamī svāminam pratimāsthitam || 146

praṇamya tau vjiñapayāṃbabhūvatur iti prabhum |
āvayor nāparaḥ svāmī svāmin rājyaprado bhava || 147

na kiṃcid ūce bhagavāṃs tadā tau sevakāv api |
nirmamā hi na lipyante kasyāpy aihikacintayā || 148 20

tau kṛṣṭāsī siṣevāte svāminam pāripārçvikau |
aharniçam merugiriṃ sūryācandramasāv iva || 149

---

10 *BCD* upāçritaḥ.

atha tau dharaṇendreṇa prabhuṃ vanditum eyuṣā |
kau yuvām iha ko hetur ity uktāv evam ūcatuḥ || 150

bhṛtyāv āvām asau bhartā kvacid apy ādideça ca |
rājyaṃ vibhajya sarveṣāṃ svaputrāṇām adatta ca || 151

5 api pradattasarvasvo dātāsau rājyam āvayoḥ |
asti nāstīti kā cintā kāryā sevaiva sevakaiḥ || 152

yācethāṃ bharataṃ svāmī nirmamo niṣparigrahaḥ |
kimadya dadyād iti tau tenoktāv ity avocatām || 153

viçvasvāminam āpyāmuṃ kurvaḥ svāmyantaraṃ na hi
10 kalpapādapam āsādya kaḥ karīraṃ niṣevate || 154

āvāṃ yācāvahe nānyaṃ vihāya parameçvaram |
payomucaṃ vimucyānyaṃ yācate cātako 'pi kim | 155

svasty astu bharatādibhyaḥ kiṃ tavāsmadvicintayā |
svāmino 'smād yad bhavati tad bhavatv apareṇa kim || 156

15 taduktim udito 'vādīd athedam pannageçvaraḥ |
pātālapatir eṣo 'smi svāmino 'syaiva kiṃkaraḥ || 157

sevyaḥ svāmy ayam eveti pratijñā sādhu sādhu vaḥ |
svāmisevāphalaṃ vidyādharaiçvaryaṃ dadāmi tat || 158

svāmisevāptam evaitad budhyethāṃ hanta nānyathā |
20 saṃbodhyeti dadau vidyāḥ prajñaptīpramukhās tayoḥ || 159

īyatus tadanujñātau pañcāçadyojanīpṛthum |
tau vaitāḍhyādrim utsedham pañcaviṃçatiyojanam || 160

daçayojanavistāradakṣiṇaçreṇimadhyagāḥ |
tatra vidyābalāc cakre namiḥ pañcāçatam purīḥ || 161

daçayojanavistārottaraçreṇyāṃ nyavīviçat |
vidyādharapatiḥ ṣaṣṭim purāni vinamiḥ punaḥ || 162

cakrāte cakravartitvaṃ ciraṃ vidyādhareṣu tau |
tādṛçaḥ svāmisevāyāḥ kiṃ nāma syād durāsadam || 163

varṣam maunī nirāhāro viharan bhagavān api | 5
puraṃ gajapuraṃ nāma prayayau pāraṇecchayā || 164

tadā ca somayaçasaḥ çreyāṃsaḥ svapnam aikṣata |
meruṃ çyāmaṃ sudhākumbhaiḥ kṣālayitvojjvalaṃ vya-
dhāt || 165

subuddhiçreṣṭhināpy aikṣi gosahasraṃ raveç cyutam |
çreyāṃsenāhitaṃ tatra tato 'sau bhāsuro 'bhavat || 166 10

adarçi somayaçasā rājñaiko bahubhiḥ paraiḥ |
ruddhaḥ samantāc chreyāṃsasāhāyyāj jayam īyivān || 167

trayas te sadasi svapnān anyo'nyasya nyavīvidan |
te nirṇayam ajānantaḥ svaṃ svaṃ sthānam punar ya-
yuḥ || 168

prādurbhāvayitum iva tadā tatsvapnanirṇayam | 15
çreyāṃsasya yayau veçma bhikṣārthī bhagavān api || 169

bhagavantaṃ samāyāntaṃ çaçāṅkam iva sāgaraḥ |
ālokya creyasām pātraṃ çreyāṃsaḥ çiçriye mudam || 170

ūhāpohaṃ vitanvānaḥ çreyāṃsaḥ svāmidarçanāt |
avāpa jātismaraṇam pūrvanaṣṭanidhānavat || 171 20

cakrabhṛd vajranābho 'sau prāgbhave 'syāsmi sārathiḥ |
anupravrajitaç cāmuṃ tadetyādi viveda saḥ || 172

tato vijñātanirdoṣabhikṣādānavidhiḥ sudhīḥ |
svāmine prāsukāyātekṣurasam mudito dadau || 173

bhūyān api rasaḥ pāṇipātre bhagavato mamau |
çreyāṃcasya tu hṛdaye mamur na hi mudas tadā || 174

styāno 'nustambhito 'nvāsīd vyomni lagnaçikho rasaḥ |
añjalau svāmino 'cintyaprabhāvāḥ prabhavaḥ khalu || 175

5 tato bhagavatā tena rasenākāri pāraṇam |
surāsuranṛṇāṃ netraiḥ punas taddarçanāmṛtaiḥ || 176

kurvadbhir dundubhidhvānaṃ devair divi ghanair iva|
vṛṣṭayo ratnapuṣpāṇāṃ cakrire vārivṛṣṭivat || 177

atha takṣaçilāṃ svāmī yayau bāhubaleḥ purīm |
10 bāhyodyāne prapede ca pratimām ekarātrikīm || 178

prabhāte pāvayiṣyāmi svaṃ lokaṃ svāmidarçanāt |
itīcchato bāhubaleḥ sābhūn māsopamā niçā || 179

sa prātaḥ prayayau yāvat tāvat svāmy anyato 'gamat |
tac cāsvāmikam udyānaṃ vyomevācandram aikṣata || 180

15 manoratho vilīno me hṛdi bījam ivoṣare |
hā dhik pramadvaro 'smīti bahv ātmānaṃ nininda saḥ ||181

yatrāsthātāṃ prabhoḥ pādau ratnais tatrārṣabhir vyadhāt |
dharmacakraṃ sahasrāraṃ sahasrāṃçum ivāparam || 182

vividhābhigrahaḥ svāmī mlecchadeçesv adharmasu |
20 vijahāra yathāryeṣu samabhāvā hi yoginaḥ || 183

tadā prabhṛtyanāryāṇām api pāpaikakarmaṇām |
dharmāstikyadhiyā jajñe dṛḍhānuṣṭhānaceṣṭitam || 184

---

7 *BC* divaghanair pro divi gha°.
19 *D* °deçeṣu dharmavit.

evaṃ viharamāṇas tu sahasre çaradāṃ gate |
puram purimatālākhyam ājagāma jagadguruḥ || 185

tatpūrvottaradigbhāge kānane çakaṭānane |
vaṭasyādho 'ṣṭamabhaktenāsthāt pratimayā prabhuḥ || 186

āruhya kṣapakaçreṇim apūrvakaraṇakramāt | 5
çukladhyānāntaraṃ çuddham adhyāsīt trijagatpatiḥ || 187

tataç ca ghātikarmāṇi vyalīyanta ghanā iva |
svāminaḥ kevalajñānaravir āvirbabhūva saḥ || 188

vimānāny atisaṃmardād ghaṭṭayantaḥ parasparam |
eyur indrāç catuḥṣaṣṭiḥ samaṃ devagaṇais tadā || 189 10

trailokyabhartuḥ samavasaraṇasthānabhūtalam |
amṛjan vāyukumārāḥ svayam mārjitamāninaḥ || 190

gandhāmbuvṛṣṭibhir meghakumārāḥ siṣicuḥ kṣitim |
sugandhibāṣpaiḥ sotkṣiptadhūpārghevaiṣyataḥ prabhoḥ || 191

puṣpopahāram ṛtavo jānudaghnaṃ vyadhur bhuvi | 15
apy eṣyatpūjyasaṃsargaḥ pūjāyai khalu jāyate || 192

snigdhadhūmaçikhāstomavāsitavyomamaṇḍalāḥ |
cakrur dhūpaghaṭīs tatra tatra vahnikumārakāḥ || 193

indracāpaçatālīḍham iva nānāmaṇitviṣā |
tataḥ samavasaraṇaṃ cakre çakrādibhiḥ suraiḥ || 194 20

rajatasvarṇamāṇikyavaprās tatra trayo babhuḥ |
bhuvanādhipatijyotir vaimānikasuraiḥ kṛtāḥ || 195

---

16 *D* pūjāyogyāya jāyate.

asau svargam asau mokṣaṃ gacchaty adhveti dehinām |
çaṃsantya iva valgantyaḥ patākās teṣu rejire || 196

vidyādharyo ratnamayyo vapropari cakāçire |
kṛtapraveçaniṣkāçā vimānāçaṅkayā suraiḥ || 197

5 māṇikyakapiçīrṣāṇi mugdhāmaravadhūjanaiḥ |
ālokyanta ciraṃ harṣād ratnatāḍaṅkaçaṅkayā || 198

prativapraṃ ca catvāri gopurāṇi babhāsire |
caturvidhasya dharmasya krīḍāvātāyanā iva || 199

cakre samavasaraṇāntare 'çokataruḥ suraiḥ |
10 kroçatrayodayo ratnatrayodayam ivoddiçan || 200

tasyādhaḥ pūrvadigbhāge ratnasiṃhāsanaṃ surāḥ |
sapādapīṭhaṃ vidadhuḥ sāraṃ svargaçriyām iva || 201

praviçya pūrvadvāreṇa natvā tīrthaṃ tamaçchide |
svāmī siṃhāsanaṃ bheje pūrvācalam ivāryamā || 202

15 ratnasiṃhāsanasthāni dikṣv anyāsv api tatkṣaṇam |
bhagavatpratibimbāni trīṇi devā vicakrire || 203

varākīkṛtarākendumaṇḍalam parameçituḥ |
trailokyasvāmitācihnam iva cchattratrayaṃ babhau || 204

bhagavān eka evāyaṃ svāmīty ūrdhvīkṛto bhujaḥ |
20 indreṇeva prabhor agre reje ratnamayadhvajaḥ | 205

cakāçe kevalajñānicakravartitvasūcakam |
atyadbhutaprabhācakraṃ dharmacakram prabhoḥ puraḥ || 206

rejatur jāhnavīvīcisodare cārucāmare |
haṃsāv ivānudhāvantau svāmino mukhapaṅkajam || 207

āvirbabhūvānuvapus tadā bhāmaṇḍalaṃ vibhoḥ |
khadyotapotavadyasya puro mārtaṇḍamaṇḍalam || 208

pratidhvānaiç catasro 'pi diço mukharayan bhṛçam |
ambhoda iva gambhīro divi dadhvāna dundubhiḥ || 209

adhovṛntāḥ sumanaso viṣvag vavṛṣire suraiḥ | 5
çāntībhūte jane tyaktāny astrāṇīva manobhuvā || 210

pañcatriṃçadatiçayānvitayā bhagavān girā |
trailokyānugrahāyātha prārebhe dharmadeçanām || 211

bhagavatkevalajñānotsavaṃ cārā acīkathan |
bharatasya tadā cakraratnam apy udapadyata || 212 10

utpannakevalas tāta itaç cakram ito 'bhyagāt |
ādau karomi kasyārcām iti dadhyau kṣaṇaṃ nṛpaḥ || 213

kva viçvābhayadas tātaḥ kva cakraṃ prāṇighātakam |
vimṛçyeti svāmipūjāhetoḥ svān ādideça saḥ || 214

sūnoḥ parīṣahodantaduḥkhāçrūtpannadṛg rujam | 15
marudevīm athopetya natvā cāsau vyajijñapat || 215

ādiçaḥ sarvadāpīdaṃ yan me sūnus tapātyaye |
padmakhaṇḍa iva mṛduḥ sahate vārividravam || 216

himartau himasaṃpātaparikleçavaçāṃ daçām |
araṇye mālatīstamba iva yāti nirantaram || 217 20

usṇartāv uṣṇakiraṇakiraṇair atidāruṇaiḥ |
saṃtāpaṃ cānubhavati stamberama ivādhikam || 218

tad evaṃ sarvakāleṣu vanavāsī nirāçrayaḥ |
pṛthagjana ivaikākī vatso me duḥkhabhājanam || 219

---

15 *BC* °duḥkhād utpanna°.

trailokyasvāmitābhājaḥ svasūnos tasya saṃprati |
paçya saṃpadam ity uktvārohayāmāsa tāṃ gaje || 220

suvarṇavajramāṇikyabhūṣaṇais turagair gajaiḥ |
pattibhiḥ syandanair mūrtaçrīmayaiḥ so 'calat tataḥ || 221

5 sainyair bhūṣaṇabhāḥpuñjakṛtajaṅgamatoraṇaiḥ |
gacchan dūrād api nṛpo 'paçyad ratnadhvajam puraḥ || 222

marudevīm athāvādīd bharataḥ parato hy adaḥ |
prabhoḥ samavasaraṇaṃ devi devair vinirmitam || 223

ayaṃ jayajayārāvatumulas tridivaukasām |
10 çrūyate tātapādānte sevotsavam upeyuṣām || 224

mālavakaiçikīmukhyagrāmarāgapavitritā |
karṇāmṛtam iyaṃ vāṇī svāmino deçanākṛtiḥ || 225

mayūrasārasakrauñcahaṃsādyaiḥ svasvarādhikā |
ākarṇyate dattakarṇaiḥ svāmino gīḥ savismayam || 226

15 tātasya toyadasyeva dhvanāv āyojanād iha |
çrute manobalākeva balavad devi dhāvati || 227

trailokyabhartur gambhīrāṃ vāṇīṃ saṃsāratāraṇīm |
nirvātadīpanispandā marudevī mudāçṛṇot || 228

çṛṇvantyās tāṃ giraṃ devyā marudevyā vyalīyata |
20 ānandāçrupayaḥpūraiḥ paṅkavat paṭalam dṛçoḥ || 229

sāpaçyat tīrthakṛl lakṣmīṃ tasyātiçayaçālinīm |
tasyās taddarçanānandasthairyāt karma vyaçīryata || 230

bhagavaddarçanānandayogasthairyam upeyuṣī |
kevalajñānam amlānam āsasāda tadaiva sā || 231

---

7 *BCD* purato.

kariskandhādhirūḍhaiva prāptāyuḥkarmasaṃkṣayā |
antakṛtkevalitvena nirvāṇam marudevy agāt || 232

etasyām avasarpiṇyāṃ siddho 'sau prathamas tataḥ |
kṣīrābdhau tadvapuḥ kṣiptvā cakre mokṣotsavaḥ suraiḥ || 233

tato vijñātatanmokṣo harṣaçugmyāṃ samaṃ nṛpaḥ | 5
abhracchāyārkatāpābhyāṃ çaratkāla ivānaçe || 234

saṃtyajya rājyacihnāni padātiḥ saparicchadaḥ |
tataḥ samavasaraṇam praviveça viçām patiḥ || 235

caturbhir devanikāyaiḥ svāmī parivṛtas tadā |
dadṛçe bharateçena dṛkcakoraniçākaraḥ || 236 10

triç ca pradakṣiṇīkṛtya bhagavantam praṇamya ca |
mūrdhni baddhāñjaliḥ stotum iti cakrī pracakrame || 237

jayākhilajagannātha jaya viçvābhayaprada |
jaya prathamatīrtheça jaya saṃsāratāraṇa || 238

adyāvasarpiṇīlokapadmākaradivākara | 15
tvayi dṛṣṭe prabhātam me pranaṣṭatamaso 'bhavat || 239

bhavyajīvamanovārinirmalīkārakarmaṇi |
vāṇī jayati te nātha katakakṣodasodarā || 240

teṣāṃ dūre na lokāgraṃ kāruṇyakṣīrasāgara |
samārohanti ye nātha tvacchāsanamahāratham || 241 20

lokāgrato 'pi saṃsāram agrimaṃ deva manmahe |
niṣkāraṇajagadbandhur yatra sākṣātvam īkṣyase || 242

tvaddarçanamahānandasyandanisyandalocanaiḥ |
svāmin mokṣasukhāsvādaḥ saṃsāre 'py anubhūyate || 243

rāgadveṣakaṣāyādyai ruddhaṃ jagadarātibhiḥ |
idam udveṣṭyate nātha tvayaivābhayasattriṇā || 244

svayaṃ jñāpayase tattvam mārgaṃ darçayasi svayam |
svayaṃ ca trāyase viçvaṃ tvatto nāthāmi nātha kim || 245

5 iti stutvā jagannātham mahīnāthaçiromaṇiḥ |
deçanāvāksudhām pūrṇaṃ karṇāñjalipuṭam papau || 246

tadā ṛṣabhasenādīn bhagavān ṛṣabhadhvajaḥ |
dīkṣayāmāsa caturaçītiṃ ca gaṇabhṛdvarān || 247

adīkṣayat tato brāhmīṃ bharatasya ca nandanān |
10 çatāni pañca naptṝṃç ca çatāni sapta nābhibhūḥ || 248

sādhavaḥ puṇḍarīkādyāḥ sādhvyo brāhmyādayo 'bhavan |
çreyāṃsādyāḥ çrāvakāç ca çrāvikāḥ sundarīmukhāḥ || 249

evaṃ caturvidhaḥ saṃghaḥ sthāpitaḥ svāminā tadā |
tataḥ prabhṛti saṃghasya tathaiveyaṃ vyavasthitiḥ || 250

15 svāmy atho bhavyabodhāyānyato 'gāt saparicchadaḥ |
taṃ natvā bharatādhīço 'py ayodhyāṃ nagarīṃ yayau || 251

tatra nābhyaṅgabhūvaṃçaratnākaraniçākaraḥ |
yathāvidhi jugoporvīṃ nyāyo vigrahavān iva || 252

catuḥṣaṣṭiḥ sahasrāṇi babhūvus tasya vallabhāḥ |
20 anucaryaḥ çriyo yāsāṃ jajnire rūpasaṃpadā || 253

tasminn ardhāsanāsīne vāsavasya divaukasaḥ |
dvayor bhedam ajānantaḥ petuḥ praṇatisaṃçaye || 254

---

2 *B* °saṃçriṇā.
6 *D* °sudhāpūrṇaṃ.
8 *BD* gaṇadharān svayam pro ca gaṇa°.

prārabdhadigjayaḥ pūrvam pūrvasyāṃ bhānumān iva |
so 'gāj jitānyatejobhis tejobhir dyotayañ jagat || 255

utkṣiptārgham ivodvīcihastavinyastavidrumaiḥ |
gaṅgāsaṃbhedasubhagaṃ sa prāpat pūrvasāgaram || 256

māgadhatīrthakumāraṃ devam manasikṛtya ca |
prapede 'ṣṭamabhaktaṃ so 'rthasiddher dvāram ādimam || 257

yādāṃsi trāsayann āçu rathenāruhya raṃhasā |
jaladhim mandareṇeva jagāhe sa mahābhujaḥ || 258

rathanābhyudaye toye sthitvā dvādaçayojanīm |
bāṇaṃ dūtam iva praiṣīn nāmāṅkam māgadhāya saḥ || 259 10

atha māgadhatīrthasya patir nipatite çare |
cukopa vikaṭāṭopabhṛkuṭībhaṅgabhīṣaṇam || 260

çare mantrākṣarāṇīva tasya nāmākṣarāṇy asau |
dṛṣṭvā nāgakumāro 'bhūn nitāntaṃ çāntamānasaḥ | 261

prathamaç cakravarty eṣa utpanna iti cintayan | 15
upatasthe sa bharataṃ vijayo mūrtimān iva | 262

naracūḍāmaṇer agre nijaṃ cūḍāmaṇim phaṇī |
cirārjitaṃ teja ivopānayat tac charaṃ ca saḥ || 263

tavāham pūrvadikpālaḥ kiṃkaraḥ karavāṇi kim |
iti vijñapayan rājñā so 'nujajñe mahaujasā || 264 20

jayastambham ivāropya tatra tam māgadhādhipam |
pūrvanīranidhes tīrān naradevo nyavartata || 265

urvīm anurvīkurvāṇaç calayann acalān api |
caturaṅgabalenātha prapede dakṣiṇodadhim || 266

---

23 *A* anurvīṃ ku°.

elālavaṅgalavalīkakkolabahale taṭe |
sainyāny āvāsayāmāsa sa dorvīryapuraṃdaraḥ || 267

tejasā sa durāloko dvitīya iva bhāskaraḥ |
mahāvāham mahābāhur āruroha mahāratham || 268

5 taraṃgair iva raṅgadbhis tatas tuṅgais turaṃgamaiḥ |
rathanābhyudayaṃ toyaṃ lalaṅghe sa mahodadhim || 269

varadāmābhimukhaṃ ca sajjīkṛtaçarāsanaḥ |
dhanur vedauṃkāram iva jyānirghoṣaṃ tatāna saḥ || 270

sauvarṇakarṇatāḍaṅkapadmanālatulāspṛçam |
10 kāñcanaṃ saṃdadhe bāṇam ākarṇākṛṣṭakārmuke || 271

varadāmākhyatīrtheçam abhi çrībharatas tataḥ |
mumoca namucidveṣisthāmā nāmāṅkitaṃ çaram || 272

varadāmapatir bāṇam prekṣya ca pratigṛhya ca |
bharatam pratyupāyajña upāyanam upānayat || 273

15 ūce ca bharatādhīçaṃ dhanyo 'smi yad ihāgatam |
nāthena bhavatā nātha sanātho 'ham ataḥ param || 274

tatas tam ātmasātkṛtvā kṛtyavid bharateçvaraḥ |
prati pratīcīm acalac calayann acalāṃ balaiḥ || 275

aparārṇavam āsādya prabhāsābhimukhaṃ çaram |
20 jājvalyamānaṃ bharatas taḍiddaṇḍam ivākṣipat || 276

daṇḍam prayaccha kurvājñāṃ jijīviṣasi cet sukham |
ity akṣarāṇi tadbāṇe prabhāsapatir aikṣata || 277

prājyāni praguṇīkṛtya prābhṛtāny adbhutāni saḥ |
cacāla çaram ādāya prasādayitum ārṣabhim || 278

hārān nīhāraharinān ājahārātihārinaḥ |
cirakālārjitān ātmayaçorāçīn ivākhilān || 279

yeṣām agre dṛṣatkalpo ramāramaṇahṛnmaṇiḥ |
tāṃs tān viçrāṇayāmāsa maṇīn naraçiromaṇeḥ || 280

kaṭakāni kaṭīsūtraṃ cūḍāmaṇim uromaṇim | 5
niṣkādi cārpayad rājñe mūrtaṃ teja iva svakam || 281

iti prasāditas tenācchadmanā bhaktisadmanā |
bharato 'gān nadīṃ sindhum uttaradvāradehalīm || 282

nikaṣā sindhubhuvanaṃ nidadhe çibiraṃ nṛpaḥ |
sindhudevīṃ samuddiçya vidadhe cāṣṭamaṃ tapaḥ || 283 10

sindhuç cāsanakampena jñātvā cakriṇam āgatam |
upetyopāyanair divyair ānarca pṛthivīpatim || 284

tām urīkṛtasevāṃ ca visṛjya kṛtapāraṇaḥ |
aṣṭāhnikotsavaṃ tasyā vidadhe vasudhādhavaḥ || 285

so 'tha cakrānugo gacchan kakubhottarapūrvayā | 15
bharatārdhadvayāghāṭaṃ vaitāḍyādrim avāpa ca | 286

nitambe dakṣiṇe tasya vinyastaçibiras tataḥ |
adhi vaitāḍyakumāraṃ nṛpatir vidadhe 'ṣṭamam || 287

vijñāyāvadhinā so 'pi divyais tais tair upāyanaiḥ |
upatasthe mahīpālaṃ sevāṃ ca pratyapadyata || 288 20

---

5 *CD* çiromaṇim pro uromaṇim.
9 *BCD* °bhavanaṃ pro °bhuvanaṃ.
11 *D* sindhuḥ svāsana°.
13 *BD* bhāsurīkṛtasevāṃ pro tām urī°.
20 *D* mahīnāthaṃ.

taṃ visṛjya nṛpaç cakre 'ṣṭamabhaktāntapāraṇam |
aṣṭāhnikotsavaṃ tasya vidadhe ca yathāvidhi || 289

guhāṃ tamisrām abhitas tamisrārir iva tviṣā |
jagāma tadadūre ca skandhāvāraṃ nyadhān nṛpaḥ || 290

5 kṛtamālāmaraṃ tatra sa uddiçyāṣṭamaṃ vyadhāt |
so 'pi jñātvāsanakampād ānarcopetya bhūpatim || 291

visṛjya tam api kṣmāpaḥ kṛtvā cāṣṭamapāraṇam |
vidadhe 'ṣṭāhnikāṃ tasya mahotsavapuraḥsaram || 292

suṣeṇo bharatādeçāt sindhum uttīrya carmaṇā |
10 tarasā sādhayāmāsa dakṣiṇam sindhuniṣkuṭam || 293

karaṃ tatastyamlecchānām ādāya svecchayātha saḥ |
uttīrya carmaṇā sindhum āyayau bharateçvaram || 294

vaitāḍye tamisrāṃ vajrakapāṭapihitāṃ guhām |
udghāṭayitum ādikṣat suṣeṇam ṛṣabhātmajaḥ || 295

15 suṣeṇo 'pi prabhor ājñāṃ çeṣāvan mūrdhni dhārayan
pradeçe 'gāt tamisrāyā guhāyā adavīyasi || 296

tadadhiṣṭhātṛdevaṃ ca kṛtamālam anusmaran |
tasthau poṣadhaçālāyām aṣṭamena viçuddhadhīḥ || 297

snātvā cāṣṭamabhaktānte bāhyābhyantaraçaucabhṛt |
20 paryadhāc chucivastrāṇi vividhābharaṇāni ca || 298

homakuṇḍopame dhūpadahane jvaladagnike |
dhūpamuṣṭīḥ kṣipan svārthasādhanīrāhutīr iva || 299

tataḥ sthānād asau tasyā guhāyā dvāram abhyagāt |
koçadvāraṃ tadāyukta ivodghāṭayituṃ tvarī || 300

dṛṣṭamātraṃ tatkapāṭayugalam praṇanāma ca |
netāram iva tadantaḥpraveçaḥ syāt kuto 'nyathā || 301

guhādvāre tato 'ṣṭāṣṭamaṅgalālekhyapūrvakam |
so 'ṣṭāhnikāmahimānaṃ cakre svamahimoçitam || 302

daṇḍaratnaṃ vajrasāraṃ sarvaçatruvināçanam | 5
atha senāpatir vajraṃ vajrapāṇir ivādade || 303

padāni katicit so 'pasṛtya vakra iva grahaḥ |
daṇḍaratnena jhaṭiti kapāṭau trir atāḍayat || 304

pakṣāv ivādrer vajreṇa daṇḍaratnena tāḍitau |
taḍattaḍiti kurvāṇau viçliṣṭau tau babhūvatuḥ || 305 10

tadguhādvāravat sadyaḥ savikāsamukho bhṛçam |
suseṇo bharatāyedaṃ gatvā natvā vyajijñapat || 306

adyābhūt tvatprabhāveṇa guhādvāram apārgalam |
yater niçreyasadvāraṃ tapasevātibhūyasā || 307

maghavairāvaṇam ivādhirūḍho gandhavāraṇam | 15
tatkālaṃ bharatādhīço guhādvāram upāyayau || 308

andhakārāpahārāya maṇiratnaṃ vyadhān nṛpaḥ |
dakṣiṇe kumbhinaḥ kumbhe pūrvādrāv iva bhāskaram || 309

tato 'nugacamūcakraç cakramārgānugo guhām |
praviveça viçām īço meghamadhyam ivāryamā || 310 20

gomūtrikākrameṇānuyojanāntaṃ tamaçchide |
pārçvayoḥ kākiṇīratnenālikhan maṇḍalāni saḥ || 311

dīprair ekonapancāçan maṇḍalaiḥ kākiṇīkṛtaiḥ |
mārtaṇḍamaṇḍaloddyotais tadvāhinyo 'vahan sukham || 312

---

13 *D* atha pro adya.
23 *A* dīpair.

bhūpo 'thāpaçyad unmagnanimagne nimnage yayoḥ |
ekatronmajjati grāvān yasyām majjaty alābv api || 313

atidustaratābhājor api sāraṇilīlayā |
tayor nadyor anavadyām padyāṃ vyadhita vardhakiḥ || 314

5 padyayā te samuttīrya tadguhākuharān nṛpaḥ |
niragacchan mahāmeghamaṇḍalād iva bhāskaraḥ || 315

bharato bharatakṣetrottarakhaṇḍam praviṣṭavān |
ayudhyata tato mlecchair dānavair iva vāsavaḥ || 316

jitā rājñā mahecchena mlecchāḥ pratijayec chavaḥ |
10 upāsāṃcakrire meghamukhān svakuladevatāḥ || 317

musalākāradhārābhirārādāsāradāruṇam |
te prāvartanta saṃvarta iva viṣvak pravarṣitum || 318

carmaratnam adhas tena rājñā dvādaçayojanīm |
tadvad ūrdhvaṃ chattraratnam madhye ca nidadhe ca-
mūḥ || 319

15 maṇiratnam urudhvāntadhvaṃsāya vasudhādhipaḥ |
pūrvācala ivādityaṃ chattradaṇḍe nyayojayat || 320

taradaṇḍa ivārājat tadratnadvayasaṃpuṭam |
tatas tadādiloke 'bhūd brahmāṇḍam iti kalpanā || 321

pūrvāhṇe vāpitān çālīn aparāhṇe ca paktrimān
20 pratyāvāsaṃ gṛhapatir bhojanārtham apūrayat || 322

varṣaṃ varṣaṃ ca nirviṇṇair ūce meghakumārakaiḥ |
kirātāç cakravarty eṣa na sādhyo 'smādṛçām iti || 323

---

1 *B* 'vāpaçyad.
3 *B* api pro ati°; sāriṇī°.
4 *D* vardhakaiḥ.
22 *D* api pro iti.

bhagnecchās tadgirā mlecchāḥ çaraṇaṃ bharataṃ yayuḥ |
agninā kila dagdhānām agnir eva mahauṣadham || 324

tataç cājayyam ajayat sindhor uttaraniṣkuṭam |
svāmyādeçena senānīḥ saṃsāram iva yogavit || 325

kaiçcit prayāṇakair gacchan gajendra iva līlayā | 5
nitambaṃ dakṣiṇaṃ kṣudrahimādreḥ prāpa bhūpatiḥ || 326

uddiçya kṣudrahimavat kumāraṃ tatra cārṣabhiḥ |
cakre 'ṣṭamaṃ kāryasiddhes tapomaṅgalam ādimam || 327

gatvāṣṭamānte himavat parvataṃ trir atāḍayat |
sāṭopo rathaçīrṣeṇa çīrṣaṇyaḥ pṛthivībhujām || 328 10

bharateças tataḥ kṣudrahimavad girimūrdhani |
dvāsaptatiṃ yojanāni nāmāṅkam bāṇam akṣipat || 329

bāṇam ālokya himavat kumāro 'py etya satvaram |
bharatājnāṃ svaçirasā çirastrāṇam ivāgrahīt || 330

gatvā ṛṣabhakūṭādrim ṛṣabhasvāmibhūs tataḥ | 15
jaghāna rathaçīrṣeṇa trir danteneva dantirāṭ || 331

avasarpiṇyāṃ tṛtīyāraprānte bharato 'smy aham |
cakrīti varṇān kākiṇyā tatpūrvakaṭake 'likhat || 332

tato vyāvṛtya sadvṛttaḥ skandhāvāraṃ nijaṃ yayau |
cakārāstamabhaktāntapāraṇaṃ ca mahīpatiḥ || 333 20

tataç ca kṣudrahimavat kumārasya nareçvaraḥ |
aṣṭāhikotsavaṃ cakre 'nurūpaṃ cakrisaṃpadaḥ || 334

tato nivavṛte cakravartī cakrapathānugaḥ |
sindhugaṅgāntaraṃ kurvan saṃkaṭaṃ vipulair balaiḥ || 335

nitambam uttaram atha vaitāḍhyādrer avāpa saḥ |
tatra susthaparīvāraṃ skandhāvāraṃ nyadhatta ca || 336

tato namivinamyākhyau vidyādharapatī prati |
ādideça viçām īço mārgaṇaṃ daṇḍamārgaṇam || 337

5 vaitāḍhyaçṛṅgād uttīrya kupitau daṇḍayācanāt |
ājagmatur yuyutsū tau vidyādharabalāvṛtau || 338

kurvan maṇivimānair dyāṃ bahusūryamayīm iva |
prajvaladbhiḥ praharaṇais taḍinmālāmayīm iva || 339

uddāmadundubhidhvānair meghaghoṣamayīm iva |
10 vidyādharabalaṃ vyomany apaçyad bharatas tataḥ || 340

daṇḍārthin daṇḍam asmattas tvaṃ gṛhṇāsīti bhāṣiṇau |
āhavāyāhvayetāṃ tau vidyādṛptau mahīpatim || 341

atha tābhyāṃ sasainyābhyām pratyekaṃ yugapac ca saḥ |
yuyudhe vividhair yuddhair yuddhārjyā yaj jayaçriyaḥ || 342

15 yudhā dvādaçavārṣikyā vidyādharapatī jitau |
prāñjalī praṇipatyaivaṃ bharatādhīçam ūcatuḥ || 343

raver upari kiṃ tejo vāyor upari ko javī
mokṣasyopari kiṃ saukhyaṃ kaç ca çūras tavopari || 344

ṛṣabho bhagavān sākṣād adya dṛṣṭas tvam ārṣabhe |
20 ajñānād yodhito 'smābhiḥ kulasvāmin sahasva tat || 345

kirīṭa iva no mūrdhni maṇḍanaṃ tava çāsanam |
koço vapurapatyāni sarvam anyac ca tāvakam || 346

---

2 *BD* svastha° pro sustha°; *B* vyadhatta.
14 *D* yoddhum icchur jaya°.

bhaktigarbham iti procya bharateçāya dattavān |
vinamro vinamir nārīratnaṃ ratnoccayaṃ namiḥ || 347

tato rājñā visṛṣṭau tau rājyāny āropya sūnuṣu |
viraktāv ṛṣabheçāṃhrimūle jagṛhatur vratam || 348

tato 'pi calitavataç cakraratnasya pṛṣṭhataḥ | 5
gacchann āsādayāmāsa rājā mandākinītaṭam || 349

uttaraṃ niṣkuṭaṃ gāṅgaṃ suṣeṇo 'py abhiṣeṇayan |
tarasā sādhayāmāsa kim asādhyam mahātmanām || 350

rājāpy aṣṭamabhaktena gaṅgādevīm asādhayat |
ānarca bharataṃ sāpi devatārhair upāyanaiḥ || 351 10

tato gaṅgānadīkūle kamalāmodamālini |
vāsāgāra ivovāsa vasumatyekavāsavaḥ || 352

bharataṃ rūpalāvaṇyakiṃkarīkṛtamanmatham ||
tatrāvalokya gaṅgāpi prāpa kṣobhamayīṃ daçām || 353

virājamānā sarvāṅgam muktāmayavibhūṣaṇaiḥ | 15
vadanendor anugatais tārais tārāgaṇair iva || 354

vastrāṇi kadalīgarbhatvaksagarbhāṇi bibhratī |
svapravāhapayāṃsīva tadrūpapariṇāmataḥ || 355

romāñcakañcukodañcatkucasphuṭitakañcukā |
sadyastaraṅgitāpāṅgā gaṅgā bharatam abhyagāt || 356 || 20
tribhir viçeṣakam ||

premagadgadavādinyā gāḍham abhyarthya pārthivaḥ |
riraṃsamānayā ninye tayā nijaniketanam || 357

---

11 *BD* °çālini pro °mālini.

bhuñjāno vividhān bhogāṃs tayā saha mahīpatiḥ |
ekāham iva varṣāṇāṃ sahasraṃ so 'tyavāhayat || 358

guhāṃ khaṇḍaprapātākhyām akhaṇḍitaparākramaḥ |
tataḥ sthānān nṛpaḥ prāpa karaṭīva vanād vanam || 359

5 kṛtamālakavat tatra nāṭyamālam asādhayat |
aṣṭamena nṛpas tadvat tasya cāṣṭāhnikāṃ vyadhāt || 360

suṣeṇodghāṭitadvārakapāṭāntaguhāṃ nṛpaḥ |
prāviçad dakṣiṇaṃ tasyā dvāram ujjaghaṭe svayam || 361

niryayau tadguhāmadhyāt kesarīva nareçvaraḥ |
10 skandhāvāraṃ ca nidadhe gāṅge rodhasi paçcime || 362

navāpi nidhayo nāgakumārādhiṣṭhitās tadā |
gaṅgākūlam anuprāptaṃ rājānam upatasthire || 363

ity ūcus te vayaṃ gaṅgāmukhamāgadhavāsinaḥ |
āgatās tvāṃ mahābhāga bhavadbhāgyair vaçīkṛtāḥ || 364

15 yathākāmam aviçrāntam upabhuṅkṣva prayaccha ca |
api kṣīyeta pātho 'bdhau na tu kṣīyāmahe vayam || 365

sahasrair navabhir yakṣaiḥ kiṃkarair iva tāvakaiḥ |
āpūryamāṇāḥ satataṃ cakrāṣṭakapratiṣṭhitāḥ || 366

dvādaçayojanāyāmā navayojanavistṛtāḥ
20 bhūmadhye saṃcariṣyāmo deva tvatpāripārçvikāḥ || 367
yugmam |

2 *D* varṣāṇi.
7 *BD* °pāṭāntāṃ.
10 *D* gaṅgārodhasi.
20 *CD* °pāripārçvakāḥ.

senāpatiḥ suṣeṇo 'pi gaṅgādakṣiṇaniṣkuṭam |
mahāvanam mahāvāyur ivonmūlya samāyayau || 368

samā sahasraiḥ ṣaṣṭyaivaṃ jitvā ṣaṭkhaṇḍamedinīm |
cakramārgānugo 'yodhyāṃ jagāma jagatīpatiḥ || 369

tato dvādaçabhir varṣair āgatyāgatya pārthivaiḥ |
pracakre cakravartitvābhiṣeko bharateçituḥ || 370

bhrātṝn anāgatāñ jñātvā tasminn api mahotsave |
teṣām ekaikaço dūtān prāhiṇod bharateçvaraḥ || 371

rājyāni cet samīhadhve sevadhvaṃ bharataṃ tataḥ |
dūtair ity uditāḥ sarve 'py ālocyaivāvadann idam || 372 10

vibhajya rājyaṃ dattaṃ nas tātena bharatasya ca |
saṃsevyamāno bharato 'dhikaṃ kiṃ naḥ kariṣyati || 373

samāpatantaṃ kiṃ kāle kālam praskhalayiṣyati |
kiṃ jarārākṣasīṃ dehagrāhiṇīṃ nigrahīṣyati || 374

bādhāvidhāyinaḥ kiṃ vā vyādhivyādhān haniṣyati | 15
yathottaraṃ vardhamānāṃ tṛṣṇāṃ vā dalayiṣyati || 375

---

6 after the çl. 370 the following verses are inserted in *D*:

kurvatā svakuṭambasya sārāṃ ca dadṛçe kṛçām |
sundarīṃ cāsthibhūtāṃ ca cukopa bharateçvaraḥ ||

ūce prāharikān kiṃ re madgehe nāsti bhojanam |
yad evam īdṛçī jātā asthicarmamayī katham ||

svāmin vijayayātrābhūt tava tāvat prabhṛty api |
ācāmāmlāny aviçrāntam akārṣīt sundarī yataḥ ||

atrāntare ca bhagavān vihṛtya vasudhātale |
bhagavān samavāsārṣīd aṣṭāpadagirau tataḥ ||

çrutvā ca bharatādhīçaḥ svāmivandanaketave |
āgāt taddeçanāṃ çrutvā vrataṃ jagrāha sundarī ||

īdṛksevāphalaṃ dātuṃ na ced bharata īçvaraḥ |
manuṣyabhāve sāmānye tarhi kaḥ kena sevyatām || 376

prājyarājyo 'py asaṃtoṣād asmadrājyaṃ jighṛkṣati |
sthāmnā cet tad vayam api tasya tātasya sūnavaḥ || 377

5 avijñapayya tātaṃ tu sodaryeṇāgrajanmanā |
dūta tvatsvāminā yoddhuṃ na vayam protsahāmahe || 378

te dūtān abhidhāyaivam ṛṣabhasvāminaṃ yayuḥ |
natvā bharatasaṃdiṣṭaṃ tac ca sarvaṃ vyajijñapan || 379

amlānakevalādarçasaṃkrāntāçeṣaviṣṭapaḥ |
10 kṛpāvān bhagavān ādinātho 'pīty ādideça tān || 380

anekayonisaṃpātānantabādhānibandhanam |
abhimānaphalaiveyaṃ rājyaçrīḥ sāpi naçvarī || 381

kiṃ ca yā svaḥsukhais tṛṣṇā nātruṭyat prāgbhaveṣu vaḥ
sāṅgārakārakasyeva martyabhogaiḥ kathaṃ truṭet || 382

15 aṅgārakārakaḥ kaçcid ādāya payaso dṛtim |
jagāma kartum aṅgārān araṇye rīṇavāriṇi || 383

so 'ṅgārānalasaṃtāpān madhyāhnātapapoṣitāt |
udbhūtayā tṛṣākrāntaḥ sarvaṃ dṛtipayaḥ papau || 384

tenāpy acchinnatṛṣṇaḥ san suptaḥ svapne gṛhaṃ gataḥ |
20 ālūkalaçanandānām udakāny abhito 'py apāt || 385

tajjalair apy açāntāyāṃ tṛṣṇāyām agnitailavat |
vāpīkūpataḍāgāni pāyam pāyam açoṣayat || 386

tathaiva tṛṣito 'thāpāt saritaḥ saritām patīn |
na tu tasya tṛṣātruṭyan nārakasyeva vedanā || 387

marukūpe tato yātaḥ kuçapūlaṃ sa rajjubhiḥ |
badhvā cikṣepa payase kim ārtah kurute na hi || 388

dūrāmbutvena kūpasya madhye 'pi galitāmbukam |
niçcotya pūlaṃ dramakaḥ snehaprotam ivāpibat || 389

na cchinnā yārṇavādyais tṛṭ chedyā pūlāmbhasā na sā | 5
tadvad vaḥ svaḥsukhāc chinnā chedyā rājyaçriyā kim u ||390

amandānandaniḥsyandinirvāṇaprāptikāraṇam |
vatsāḥ saṃyamarājyāṃ tad yujyate vo vivekinām || 391

tatkālotpannavairāgyavegā bhagavadantike |
te 'ṣṭānavatir apy āçu pravrajyāṃ jagṛhus tataḥ || 392 10

aho dhairyam aho sattvam aho vairāgyadhīr iti |
cintayantas tatsvarūpaṃ dūtā rājñe vyajijñapan || 393

---

4 *BC* °potam pro °protam.
5 *B* na cchinnāpy ārṇa°.
12 after the çl. 393, the following verses are inserted in *D*:

tac chrutvā bharatas teṣāṃ rājyāni jagṛhe sva[yam] |
lābhād vivardhito lobho rājadharmo hy asau sadā ||

atha vijñapayāmāsa senānīr bharateçvaram |
na cakraṃ cakraçālāyāṃ viçaty adyāpi naḥ prabho ||

svāmin digvijaye kaçcid ājñābhīhyo nṛpaḥ kvacit |
vivartate ḍola iva gharaṭṭe bhramati prabho ||

āḥ jñātaṃ bharato 'vādīl lokottaraparākramaḥ |
asmadbandhur mahābāhur eko bāhubalir balī ||

ekato garuḍaç caiko 'nyato 'py ahikulāni ca |
mṛgāri[r e]ko yaḥ kuryān mṛgā[n ā]kula[saṃkulān] ||

ekataḥ saṃhatāḥ sarve devadānavamānavāḥ |
tathānyato bāhubaliḥ pratimallo na vidyate ||

ekataç cakraçālāyāṃ cakraṃ na praviçaty adaḥ |
necchaty ājñām anyato ['sau] saṃkaṭe patito 'smy aham ||

kiṃ vā bāhubaliḥ so 'yam ājñāṃ kasyāpi manyate |
sahate nāma paryāṇaṃ kesarī kiṃ kadācana ||

evaṃ vimṛçatas tasya senānīr jagade hy adaḥ |
svāmiṃs tvadbalasyāgra[taḥ] trailokyaṃ ca tṛṇāyate ||

vaimātreyaṃ kanīyāṃsam atha bāhubalim prati |
dūtaṃ takṣaçilāpuryām preṣayām āsa pārthivaḥ || 394

çailaçṛṅge siṃham ivottuṅgasiṃhāsane sthitam |
natvā bāhubaliṃ dūto yuktisyūtam avocata || 395

5 . tvam ekaḥ çlāghyase yasya jyeṣṭho bhrātā jagajjayī |
ṣaṭkhaṇḍabharatādhīço lokottaraparākramaḥ || 396

tvadbhrātuç cakravartitvābhiṣeke ke mahībhujaḥ |
maṅgalyopāyanakarāḥ karadībhūya nāyayuḥ || 397

sūryodaya ivāmbhojakhaṇḍasya bharatodayaḥ |
10 criyai tavaiva kiṃ tv asyābhiṣeke na tvam āgamaḥ || 398

tataḥ kumāra bhavato 'samāgamanakāraṇam |
jñātuṃ rājñā nayajñenājñāpito 'ham ihāgamam || 399

nāgā yady ārjavenāpi tatra ko 'pi janaḥ punaḥ |
tavāvinītatāṃ brūte yac chidrānveṣiṇaḥ khalāḥ || 400

Pisa, Ottobre 1909.

(*Continua*). FERDINANDO BELLONI-FILIPPI.

---

10 *CD* çriye.

OSSERVAZIONI SULLA TRADUZIONE ARMENA

del «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου»

DI NEMESIO[1]

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
76, 10	30, 19	τοῦ στοιχοῦ] ἐκ τῶν στοιχῶν.
» 11	» 20	οὐ εὐκαταφρόνητοι] ոչ զանց առնելիք propriamente = non tali da trascurarsi = *οὐ παραλεπτέο (?) cfr. il seguente ἐκθετέον (զնելի); ovvero devesi supporre la lezione variante εὐκαταφρονητέοι?
» 12	» »	ἐπέλυσαν] լուծին = *ἔλυσαν – οἱ ἀπὸ Πλάτωνος] որք ի Պղատոնեանցն = *οἱ ἀπὸ πλατονικῶν, cfr. Valla: *Quas* (cioè ἃς) *Platonici attulerunt.*
77, 1	30, 24	τὴν... τοῖς... τοῖς... ταῖς] omette Arm.
» 2	» 25	δὲ, τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον] δέ ἐστιν, ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης.
» 3	» 26	ἀλλὰ πρῶτον μὲν ἐκ τῶν ἐπὶ μέρους] այլ նախ քան զամենայն ասասցուք = *ma innanzi tutto diremo*. Appresso, secondo l'armeno, avremo questo testo greco: *ἐκ τῶν (ἐπὶ) μέρους τὰ καθόλου οὐ συγκατασκευάζεται πρὸς τούτῳ δὲ καὶ τὸ οὐχὶ ἀσωμάτου λέγειν (τὴν?) ὁμοιότητα ψεῦδός ἐστιν.
77, 7	31, 3	πλευρὰ] il plur.
» 10	» 6	ἐν διπλ.] omette ἐν, e traduce collo strumentale.
78, 1	31, 7	διπλασίονα] *διπλάσιόν ἐστιν.
» 2	» »	καὶ σχήματα δὲ] om. δέ.

(1) Continuazione. Vedi Vol. XIX, parte 2., 1906 e Vol. XXI, anno 1908.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
78, 2	31, 9	ὅσα τάς τε] *զի որքան ինչ* = * ὅσον γάρ [τε].
» 4	» 10	τὰς.... πλευρὰς ἀνάλογον] *զկողմունսն համե-մատս* = * τ. π. ἀναλόγας.
» 5-6	» 12	οὕτω καὶ τοῦ ποιοῦ] *այս է և որակի* = * τοὐ-τέστι καὶ [τοῦ] ποιοῦ (?).
» 6	» 12	ἀσώματον δὲ ἡ ποιότης] om.
» 7	» 14	φησίν·] + (*Կղէանթես*) = (Κλεάνθης). L'ediz. di Oxford à ὁ Κλεάνθης prima di φη-σίν, N dopo.
» 8	» 15	ἀλλὰ σῶμα σώματι συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ] *բայց ախտա-կից լինի անձն մարմնոյ ի հիւանդանալ և ի հատանել* = * ἀλλὰ συμπάσχων γένεται (ovv. συμπάσχει) ἡ ψυχὴ [τῷ] σώματι ἐν [τῷ] νοσεῖν καὶ ἐν [τῷ] τέμνεσθαι.
79, 1	31, 17	αἰσχυνομένης γοῦν, ἐρυθρὸν γίνεται, καὶ φο-βουμένης, ὠχρόν·] *քանզի յամաչել ուրուք շա-րագունի, և յերկնչելն դեղնի* = * ἐν [τῷ] αἰσ-χύνεσθαι γάρ τινος (ovvero αἰσχυνομένου γάρ τινος) ἐρυθραίνεται (ovvero ἐρυθριᾷ), καὶ ἐν τῷ φοβεῖσθαι (ovvero ἐν [τῷ] φοβεῖσθαι) αὐτοῦ ὠχραῖνει (ovvero ὠχριᾷ).
» 2	» 18	ἄρα ἡ] * ἄρα ἐστί.
79, 3	31, 19	*ասացելոցն* = τῶν εἰρημένων, qui il vocabolo à l'accezione di λημμάτων.
		κατὰ πρόσληψιν κείμενον] *ըստ առման շարա-կացեալ* = * κατὰ λῆψιν (ovvero λῆμμα) συγ-κείμενον. Delle lezioni varianti κείμενον, ἐγκ. D. συγκείμενον A, o meglio *a* (per distinguere col Burkhard la prima parte di questo codice dovuta a redattore più recente) ed altri, il Matthäi dice così: *Tria ista eodem redeunt*, συγκείμενον *tamen probandum videtur*.

Ediz. Matt.		Ediz. arm.		
79,	4	31,	20	τὸ λέγον] *ասելն* veram. = * τὸ λέγειν.
»	5	»	21	γάρ] + ἐστιν.
»	6	»	22	ζῷον] *ի կենդանեաց* = * ἐκ [τῶν] ζώων.
»	8	»	25	ἡ πρότασις καὶ ἐνταῦθα] ἡ π., ὅτι καὶ ἐνταῦθα.
»	8	»	26	οὐδὲν ζῷον) *ոչինչ ՚ի կենդանեաց* = οὐδὲν ἐκ [τῶν] ζώων.
80,	2	31,	28	τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον] *ըստ նորին օրինակի* = * κατὰ [τὸν] αὐτ. τρ.
				λέγει.... συμπάσχειν] * λέγει: ὅτι.... συμπαθὴς γίνεται.
»	3–4	»	29	προςλαμβάνει] *առեալ լինի* = * λαβὸν γίνεται.
				ὑπόθοιτο] *դիցէ* = * θεῖτο.
80,	6	32,	3	τὸ ἐπαγομένον] *ասացեալն* = * τὸ εἰρημένον (ovvero λεχθέν).
»	7	»	5	ἀμφιβάλλεται] *երկբայի* * ἀμφιλέγεται.
				τὸ ἀλγοῦν] *որ հիւանդանայն* = * ὃ ἀλγεῖ.
»	9–10	»	7	συναλγεῖ] * συναλγοῦν γίνεται.
81,	1	32,	9	ἐκ τῶν ἀμφιβαλλομένων] *յերկբայ ասացելոցն* = * ἐκ τῶν ἀμφιλόγως (ἀμφιλέκτως) λεγομένων.
82,	1–2	32,	9	συνάγειν σοὺς συλλογισμούς] *ժողովել խորհուրդ* = * συνάγειν λογισμόν.
»	2–3	»	10	ἐκ περιουσίας δὲ] *ի սեփականութենէ* = ἐξ ἐξουσίας.
»	3–4	»	11	τοῖς σώμασιν] *մարմնոյ* * σώματι.
»	4	»	11–12	γοῦν] *քանզի* = γάρ.
»	4–5	»	12	πασχόντων τῶν σωμάτων] * ἐν τῷ πάσχειν [τοῦ] σώματος.
»	5	»	13	ἕν τε συναλλοιούμεναι] om.
»	7	»	15	ὅτι] om.
»	9	»	17	ἀσώματον] *անմարմինն* = * τὸ ἀσώματον?
»	10	»	18	σῶμα ἄρα ἡ ψυχή] = * οὐκ ἄρα (+ ἐστὶ secondo l'esigenze della costruzione armena)

Ediz. Matt. Ediz. arm.

ἀσώματος [ἡ] ψυχή Armeno d'accordo con *a ոչ ուրեմն է անմարմին անձն*[1].

82, 3 32, 21–2 ψεῦδος μὲν, ἐπειδὴ καὶ ἡ γραμμὴ] *և է սուտ վասն զի գիծ* = * κ. ψ. [μ·] ἐπ. [ἡ] γρ.

» 8–9 » 27–8 καὶ οὕτως οὐκ ἔσται ὅλον ἔμψυχον τὸ ζῶον] *և եթէ այսպէս ոչ է՝ բոլորն ոչ եղիցի անձնաւոր կենդանին* = = * εἰ δὲ οὕτως οὐκ ἔστι τὸ ὅλον οὐκ ἔσται ἔμψυχον τὸ ζῶον.

» 10–12 » 30–1 ὅλον] *բոլորն* = * τὸ ὅλον (?).

» 13 » 33 ὅτι μὲν οὖν a D] *և արդ զի* = καὶ ὅτι οὖν.

82, 15 33, 1–3 ἀνούσιος] ἀνούσιός ἐστιν.

Δικαίαρχος] Δείναρχος.

82, 15–83, 1; 33, 3 λέγων ἐοικέναι τὴν μὲν ψυχὴν ἁρμονίᾳ] *ասելով՝ թէ նման է անձն յօդման աղեաց* = * λέγων ὅτι ὅμοιός ἐστι[ν ἡ μὲν] ψυχὴ ἁρμονίᾳ + χορδῶν.

83, 4 33, 7 μία μὲν οὖν] * καὶ μία ἐστίν.

» 6 » 8 προαποδέδεικται γὰρ, ὅτι αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσί] *քանզի նախացուցանի՝ եթէ ուսմունք վերստին յիշ. և.* = * προαποδείκνυται γ. εἰ (ἐὰν) [αἱ] μαθ. πάλιν ἀναμνήσεις εἰσί (ὦσι). In realtà la intera frase *վերստին յիշեցմունք* * τὰ πάλιν μνήματα è traduzione ingegnosamente letterale di ἀναμνήσεις la cui esatta interpretazione filosofica è in questo passo nemesiano di capitale importanza.

» 9 » 12 ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ εἴδει] *ի մարդումն*. L'astratto *մարդումն* à dunque il senso di «*specie umana*», mentre *մարդիկ* è *l'umanità*, a meno che non si ammetta la variante ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ (sostantivato).

---

(1) «*Non ergo incorporea anima est*» Valla.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
83, 10	33, 13	ἁρμοσθέντος τοῦ σώματος] *յօդեալ ընդ մարմնոյս* = * ἁρμοσθεῖσα (cioè: ἡ ψυχὴ) μετὰ τοῦ σώματος.
» »	» 13	οὐχ ἄλλος ἔχει, ἢ ὡς ἔχει τὰ κ. τ. λ.] *ոչ այլ ազգ ունի, բայց միայն որպէս ունի զայն....* = * οὐ [μὲν] ἄλλον γένος (ovvero εἶδος) ἔχει, μόνον δὲ ὡς ἔχει ἐκεῖνα.....
84, 1	33, 17	καὶ οὐ κωλύει τὸ μὴ ἡγεῖσθαι αὐτὴν ἐκείνων, ἀφ᾽ὧν συνετέθη, ἀλλ᾽ἕπεσθαι αὐτοῖς] *և ոչ արգելու զոչ հաղորդել* (2 codd. *համարել*) *նմա նոցա...* * = καὶ οὐ κωλύει τὸ μὴ ** μετέχειν (cfr. 86, 1; 34, 15) (2 codd. ἡγεῖσθαι) αὐτὴν ἐκείνων (ovvero ἐκείνοις) ἀφ᾽ ὧν κ. τ. λ. = * *non è impedito ch'essa abbia rapporto con ciò donde fu formata, ma ch'essa lo segua.*
» 4	» 20	τὸ δὲ] * εἰ δέ.
» 6	» 22	καὶ ἐναντιοῦται τῷ] *ἐνάντιός ἐστι. ἐπέχει] * ἔχει.
85, 1	33, 23	ἡγεῖται] *համարեալ նմա լինի* = * αὐτὸν ἡγεῖται. – ἡ δὲ ἁρμονία οὔτε ἡγεῖται οὔτε ἐναντιοῦται] *իսկ յօդումն ոչ համարեալ նմա լինի իշխան և ոչ ներհակական է* = * ἡ δὲ ἁρ. οὔ[τε] νομιζόμενος αὐτῷ ἡγεμὼν γίνεται οὔτε ἐνάντιός ἐστιν. = *e l'«harmonia» non diventa per esso il creduto condottiere e nemmeno il suo avversario.* Sembra che l'interprete abbia messo in evidenza i due significati di ἡγεῖσθαι cioè, di «essere condottiero, comandante, *dux* = ἡγεμών» e di «opinare, credere = ἡγεῖσθαι *ducere, opinari*».
» 2	» 23, 4	ψ. ἁρμονία] *յօդաւորութիւն* (= * ἁρμογή cfr. 85, 5); mentre *յօդումն* = * ἁρμονία, ἕνωσις, ἅρμοσμα.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
85, 3	33, 25	ἔτι, ἁρμονία ἁρμονίας μᾶλλον καὶ ἧττόν ἐστιν ἁρμονία, τῷ χαλᾶσθαι καὶ ἐπιτείνεσθαι, οὐ τῷ λόγῳ δὲ τῆς ἁρμονίας...] **եւ, յօդումն յաւէտ կամ նուազ է, ի թուլացուցանելն և ի պնդելն. ոչ բան է յօդումն...** = * ἔτι, ἁρμονία μᾶλλον ἢ ἧττόν ἐστιν ἐν τῷ ἐπιτείνεσθαι[1]. οὐχ ὁ λόγος ἐστὶν ἁρμονία.
85, 5	34, 1	λόγον] **բանի** = * λόγου.
		ἐν τῇ ἁρμογῇ] **յօդման** = * ἁρμονίας.
» 6	» 2	φθόγγος] + ἐστί.
		καὶ] **և կամ** = ἢ καί.
» 7	» 3	σώζουσιν] **ամբողջ պահեն** = * ὁλόκληρον φυλάσσουσιν ovvero διατηροῦσιν.
		ἐν τοῖς μεγέθεσι] **ի մեծութեան** = * ἐν τῷ μεγέθει = *in magnitudine* Alf.
86, 2	34, 5	ἁρμογήν tradotto con **յօդելոյն** infinito sostantivo = * τὸ ἁρμόζειν.
» 2-3	» 4-5	παραλλαγὴν δὲ λαμβάνει ἡ ἁρμονία κατὰ τὴν ἁρμογήν, μᾶλλον καὶ ἧττον ἐπιτεινομένην χορδήν] * π. δ. λ. [ἡ] ἁρμονία καὶ τὸ ἁρμόζειν (**ըստ յօդելոյն**) μ. ἢ ἥ. ἐπιτεινομένην χορδήν (**ձգեալ զաղին**).
86, 6-7	34, 10	παρὰ μέρος] **անպակաս ի մասնէ** secondo il testo arm. = * συνεχῶς ἀπὸ (ovvero ἐκ) μέρους. Ma nei mss. abbiamo **պակասի** (da correggersi in **պակաս 'ի**) **մասնէ** Questa secondo me é la vera lezione arm. = * ἐλλειπόντως ἀπὸ μέρους, che spiega la frase παρὰ μέρος in senso eccettuativo.
86, 8	34, 12	ἐν ὑποκειμένῳ] **յընթակայումն** = ἐν [τῷ] (εἰς τὸ) ὑποκεῖσθαι? giacchè ὑποκείμενον = **են-թակայ**. — καὶ] om.

(1) « *In remittendo et in intendendo* » Alf. 35.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
86, 9	34, 13-14	ἁρμονίας μέντοι μετέχειν τὴν ψυχὴν] * ἁρ. μ. ὅμοιον γίγνεσθαι τ. ψ.
» 10		οὖν] + ἐστιν (come sempre in simili casi) omette ἐστίν dopo ἁρμ.
» 11	» 15-16	μετέχει] հաղորդ է = * μέτοχός ἐστιν.
86, 12		ἀποφαίνεται] ճշգրտիւ... ասէ = * ἀκριβῶς... λέγει.. — διαμαρτύρεται] * μαρτύρεται.
86, 12–87, 1;	34, 18	ἐν τοῖς ἀποδεικτικοῖς] om. ἐν e traduce collo strumentale մակացուցականօքն իւրովք + բանիւ = * λόγῳ, forse da correggersi in բանիւք = * λόγοις.
87, 1	34, 18–19	ὡς οὐδὲν εἴη περὶ ψυχῆς ἀποφηνάμενος] եթէ ոչ ինչ որ ասաց ճշմարտիւ յաղագս անձին = * εἰ οὐδέν ἀκριβῶς εἶπε π. ψ.
87, 2	34, 20–21	ἔοικε δὲ, ἐξ ὧν λέγει, δοκιμάζειν μᾶλλον, τὸ κρᾶσιν εἶναι τὴν ψυχήν] բայց նման է յորոց ասեն փորձել յաւէտ զխառնուած բնութեանն ասել զանձն = * ἔοικε δ. ** ἐξ ὧν λέγουσι cioè ἐξ ἐκείνων ἃ λέγουσι [1] πειρᾶν μᾶλλον κρᾶσιν τῆς φύσεως λέγειν τὴν ψυχήν.
87, 4	35, 1	κατασκευάζων] կազմի = * κατασκευάζει.
» 5	» 2	τοῦτο] այսպէս = * οὕτως.
» 7	» 4	L'edizione *Anterpiensis* nota in margine: λείπει τὰ τοῦ γαληνοῦ ῥήματα. Anche nella traduzione armena mancano le parole di Galeno, e ciò prova una volta di più che il traduttore perseguiva fedelmente un antico codice greco e probabilmente deve aver trascritto in margine la traduzione del passo di quel medico greco.

(1) più probabilmente ասեն sta per ասէն cioè ասէ + նա e così avremo la lezione dei mss. greci. A meno che non sia un errore per ասին ed allora avremo λέγεται.

Ediz. Matt.		Ediz. arm.		
87,	8	35,	11	ἀπεργάζεται] գործի = * ἐργάζεται
88,	2	35,	11	πᾶν [1]] ապա ամենայն = * πᾶν οὖν.
»	3	»	12	οὐδὲν] premette καί.
»	5	»	15	λέγοι] ասէ (Գաղիանոս) = * λέγει (ο λέγοι) + (Γαληνός).
»	5-6	»	16	τὴν τοιάνδε] զայսպիսիսին ինչ = * τὰ τοιάδε.
»	6	»	17	ἡ ποιοῦσα ζῶον καὶ ψυχῆς ἐπέχουσα] որ առնէ կենդանի անձն և բան ունող = * ἡ ποιεῖ ζῶον, ψυχὴν καὶ λόγον ἔχουσα.
»	7	»	18-9	ἂν εἴποι...... εὑρήσομεν] և ասասցէ = * καὶ [ἂν] εἴποι [ovvero καὶ εἴπῃ).... գտանեմք = * εὑρίσκομεν = * *etenim quam dicat crasin talem invenimus et in inanimatis.*
88,	10	36,	2	εὐκράτου] + ἐννέα (ինն) : è glossa penetrata nel testo o più verosimilmente errore di copista giacché il vocabolo ինն ἐννέα si trova nel rigo superiore.
»	»	3	3	κεκρᾶσθαι] խառնեալ = * κεκρασμένον.
»	14	»	7	δὲ] ommesso.
»	16	»	8	πάλιν] + * καί.
»	17	»	10	κράσεις] + բնութեան = * φύσεως cioè κράσεις φυσικαί — ἐναλλάσσονται κατά τε τὰς ἡλικίας καὶ τὰς ὥρας καὶ τὰς διαίτας, ἡ ψυχὴ ἐναλλάσσεται] * [ἐν]αλλάσσονται κατά [τε] τῆς ἡλικίας (ըստ հասակին) καὶ τῆς ὥρας (և ըստ ժամանակին) ** καὶ ἔπειτα [ἡ] ψυχὴ [ἐν]αλλάσσεται.
89,	4	36,	13	ἄλλου τινός] զայլոյ ուրուք probabilmente = * τὴν (cioè ψυχὴν) ἄ. τ.
»	4	»	14	κρᾶσις] + * φύσεως.
»	4	»	15	συνεργεῖ] գործակից լինի σύνεργος γίνεται e così sempre.
»	5	»	16	αὕτη] αὐτή arm. ed ա.
»	9	»	19	ὑποκείμενον è tradotto letteralmente con

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
		ընթակայ coll'accezione che assume il vocabolo greco nel linguaggio filosofico. Cfr. 90, 3; 36, 23 ἀντικείμενον = հակակայ.
90, 3	36, 23	προσεῖναι tradotto letteralmente con առ-ընել.
» 4	» 24	ἐπὶ τοῦ πυρὸς τὸ θερμόν] πυρός ἐστι τὸ θερμαίνειν (ջեռուցանելն).
» 6	» 26-7	οἱ.... μεταβάλλοντες] որ... փոխադրեն = * οἱ... μεταβάλλουσιν (*commutant* Alfanus-Holzinger 33, 23).
90, 8	37, 1	ποιότης σώματος. L'editore della traduzione armena à corretto la lezione dei mss. (որակութիւն անմարմին = ποιότης ἀσώματος) secondo il testo datoci dal Matthäi il quale corresse la lezione dei codd. greci ποιότης ἀσώματος (1), confortato anche dalla lezione dataci da Ellebodio «*corporis qualitas*».
» 9	» 1-2	τοῦ αἵματος] * σώματος (մարմնոյ) (ἡ τοῦ σώμ. D).
» 9	» 2	μετὰ παραθέσεως σαρκῶν յարադրութեամբ իսկ մարմնոյ = * παραθέσει δὲ σώματος. È da notare che nella riga precedente il codice di Dresda dà la variante σώματος invece di αἵματος (vedi Matth. nota alla riga 8 del testo) e che il vocabolo σαρκῶν è tradotto dal Valla con «*corpulantiarum*», così che si potrebbe supporre pel testo usato dal Valla una variante * σωματικῶν.
» 10-11,	» 3-4	καὶ ἡ τῶν θερμῶν δὲ καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν εὐχρασία] և ջերմոյ և ցրտոյ և ցամաքի և

(1) «*qualitas incorporea*» Con. ed il Valla.

Ediz. Matf. Ediz. arm.

խոնաւի բարեխառնութիւն = * καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ εὐκρ. È da osservare che il codice *a* manca pure del δὲ dopo θερμῶν, mentre l'armeno, come abbiamo visto sopra, à un δὲ dopo παραθέσεως; quindi in un codice greco, antico asssai, donde è derivata anche la traduzione armena, si sarebbe avuta una correzione ovvero un'aggiunta interlineare di δὲ, la quale particella invece di essere aggiunta dopo il vocabolo θερμῶν ($\sqrt{}$θερμοῦ) di uno stichos inferiore, sarebbe stata aggiunta dal copista o dal traduttore armeno a παραθέσεως.

Ediz. Matf.	Ediz. arm.	
90, 11	37, 5	ἡ δὲ συμμετρία] *իսկ բարեչափութիւն* = * [ἡ] δὲ εὐμετρία — τῶν μελῶν] * μελ. arm.
» 12	» 6	εὐχροίας] *վայելուչ գունով* = * κομψοῦ *vel* χαριέντος vel εὐπρεποῦς χρώματος.
91, 1	» 7	τὸν ἀνθ. ζῶντα μήτε νοσεῖν] * ἄνθρωπον, ἕως ζῇ ὅταν ζῶον εἴη ἦν (*որքան կենդանի էր*) μὴ (*ոչ*) νοσεῖν....
» 3	» 10	ὁμοῦ] *և* = * καί.
» 4	» 11	ζῆν] *կենդանի գոլ* = * ζώων εἶναι.
» 7	» 12	τὸν αὐτὸν] *նմա* = * αὐτόν – εἶναι] *լինել* = * γίνεσθαι.
» 7	» 15	καὶ κακίαι] l'arm. omette καί.
» 8	» 17	φυσικῶς] *բնութեամբ* = * φύσει e così altrove.
» 9	» 18	οὕτω] + * καί.
» 10	» 19	ὄντες] * καί arm.
» 11	» 20	καταφερεῖς] *'ի վայր բերեալք* = *portati al basso* quasi εἰς κάτω φερόμενοι (per la frase armena si può confrontare p. es. *ի վեր ունիմ* = io porto, sopporto).
» 11	» 20	ἀλλ'ἔνιοι κρατοῦσι καὶ περιγίνονται] *այլք է եր-*

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
		բեք զի բուռն հարեալ ունին և յաղթօղ լինին. Qui il verbo κρατέω à il significato di soggiogare [le proprie passioni] e il v. περιγίνεσθαι quello di riportarne vittoria. Il traduttore ricorre ad una circonlocuzione per esprimere il vero valore dei due verbi, tale però da non lasciar alcun dubbio sulla lezione del testo greco ch'egli aveva dinanzi; così adunque interpreta κρατεῖν: *tenere percotendo* (o *domando*) *con forza*; περι-γίνεσθαι *divenire vincitore*. La presenza del verbo armeno է e l'avverbio երբեք non lasciano alcun dubbio di stabilire una variante ἐνίοτε, anzi ἔνι + ὅτε; sicchè avremo: * ἄλλοι (ἔνι ποτὲ) ἐνίοτε καρτερῶς πλήττοντες ἔχουσι (ovvero κρατοῦσι) καὶ νικηταὶ (cioè ἐγκρατεῖς) γίνονται.
91, 12	37, 22	ἄλλο δέ ἐστι τὸ κρατοῦν καὶ ἄλλο τὸ κρατούμενον] * ἄλλο ἐστὶν ὃ (որ *nominativo sottint.* ἔχεται) καὶ ἄλλο ὃ (զոր cioè *accusativo*) ἔχει.
» 13	» 23	κρᾶσις] * ἐστὶν ἡ κρ.
» 14	» 24	τὸ σῶμα] omette τὸ?
» 15	» 25	συνεργεῖ] գործակից լինի = * σύνεργον γίνεται e così altrove.
» 15	» 25	καὶ αὐτὸ ἔχει ἐπιτηδείως] parole ommesse dall'armeno e dal cod. gr. D.
92, 1	37, 26	ἐμποδίζει] * ἐμπόδιον (խափանիչ) e si sottintende γίνεται, o γινόμενον – χρεία] + * ἐστί: il traduttore non tralascia mai il verbo *essere* dopo le espressioni χρεία, ἀνάγκη e così pure dopo il predicato nominale.
» 2	» 26-7	πραγμάτων, ἀπομαχομένη] իրաց ինչ, որք մարտնչին = πραγμάτων [forse + τινῶν] ἃ [ἀπο]μάχονται cioè: * ἀπομαχομένων.

Ediz. Matt. Ediz. arm.

« se adeguatamente è preparato (il corpo) » diventa cooperatore della psiche; che » se ineguatamente, [ne diviene] ostacolo » (propr. *ostacolatore*); *ed allora è neces- » sità alla psiche di certi mezzi che com- » battono (contro l'insufficenza del) l'organo* (cioè *del corpo*).

92, 3 37, 28 καὶ συνδ.

» 4 » 29 La forma որպէս որք non presuppone altra lezione diversa da καθάπερ; gli è che con որք l'interprete rende in armeno la seconda parte di cui va composto il vocabolo greco e certamente lesse *καθ'ἅπερ; non si avrà dunque una variante *μουσικός τις (որք երաժիշտ = * երաժիշտ որք) – συνεξαμαρτάνει τῇ τῆς λύρας διαστροφῇ] զհետ երթիցէ քնարին թիւրութեան = ἕπεται [τῇ] τῆς λ. δ., ma ἕπεσθαι = հետեւիլ.

» 5 » 30 καταστήσῃ] կազմեսցէ; di solito col verbo կազմել l'interprete traduce il greco κατασκευάζειν; si potrà supporre anche nel testo greco donde è derivata la traduzione una lezione *καταρτίσῃ glossata con *κατασκευάσῃ.

» 6 » 31 χρεία τῇ ψυχῇ τῆς ἐπιμελείας τοῦ σώματος] պիտոյ է անձին հպատակ լինել մարմնոյ oltre alla strana accezione che prende anche in altri passi di questa traduzione, il vocabolo *hpatak* può ritenere il suo significato, se si prende *marmoy* come soggetto di *linel* e si traduca: è necessario che il corpo sia soggetto all'anima *χρῆ ψυχῇ ὑποκεῖσθαι σῶμα.

92, 7 38, 1 ὄργανον ἐπιτήδειον ἑαυτῇ] գործարան իւր բաւ

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
		պատեհութեան = *ὄργανον αὐτῆς (ovvero ἑαυτῆς) κατὰ ἐπιτήδειαν.
92, 8	38, 1	τῶν ἠθῶν] *սովորականաց հրահանգից* = *[τῶν] συνηθῶν παιδεύσεων glossa!
» 8-9	» 3-4	*թուլացուցանել* e *պնդել* o almeno *պնդել* dovrà correggersi collo strumentale corrispondente **պնդելով*, perchè per l'appunto anche lo stesso interprete traduce coll'infinito strumentale il participio greco corrispondente al nostro gerundio.
» 9	» 4	ἑαυτῇ] *ἑαυτῆς o αὐτῆς o αὑτῆς.
» 10	» 5	καὶ αὐτὴ] *αὐτή — 93, 1-2; 38, 8 τοῖς... λέγουσιν] *ἐκείνοις οἵ... λ. Dalle parole τὴν οὐσίαν 93, 3 comincia secondo l'armeno il capitolo I del libro II *Յաղագս հոգւոյ* = περὶ ψυχῆς.
93, 6	38, 13	il verbo *տեսակագործի* non è usato che nel linguaggio del traduttore ed è coniato su εἰδοποιεῖται *specificatur* Alf.
» 6	» 14	τὸ συναμφότερον] *որ հանդերձ երկաքանչիւրիւքն* =*ὃ μετὰ ἀμφοτέροις.
» 9	» 17	(νοεῖται) D] ommesso dall'Arm., da Aristotele donde deriva il passo, da Alfanus, dal Valla, dagli altri codd.
94, 1	38, 19	τὸ δὲ, ὡς ἐνέργεια. (ὡς) ἐπιστήμη μὲν οὖν, ὅτι....] *որպէս ներգործութիւն մակացութեան. զի....* = *ὡς ἐνέργεια ἐπιστήμης, ὅτι...
» 3	» 20-1	ἀνάλογος δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσίς ἐστι, τῷ θεωρεῖν [καὶ ἐνεργεῖν] *իսկ համեմատ արթնութեան տեսանելն և գործելն* = *ἀνάλογον δὲ τῆς ἐγρηγόρσεως τὸ θεωρεῖν καὶ τὸ ἐνεργεῖν.
» 4	» 22	ὁ δὲ ὕπνος.... μὴ ἐνεργεῖν] om.
» 6	» 24	καλεῖ] + (*Արիստոտել*) = + (Ἀριστοτέλης).
» 7	» 26	καὶ ἔστι τὸ μὲν ὑποκείμενον αὐτὸς ὁ ὀφθαλμός. τὸ δὲ δεχόμενον τὴν ὄψιν, ἤγουν, τὸ εἶδος,

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
		ὕλη ὀφθαλμοῦ] և է ենթակայն ի նմա՝ ընկա-լեալ զտեսութիւն՝ նիւթականն = * κ. ἔ. [τὸ μὲν] ὕ. ἐν αὐτῷ δεχόμενεν τὴν ὄψιν τὸ ὑλικόν. È da notare che il cod. *V* ha la lezione ἐν αὐτῷ e tralascia ὁ ὀφθ.
95, 2	38,28-9	ἐστι] om. — ὀφθαλμοῦ] ականն = * τοῦ ὀφ. Arm.
» 3	» 29	ἢ τὸ δύνασθαι ὁρᾷν αὐτῷ παρεχομένη] որ կա-րող է զտեսանելն տալ նմա = * ἡ δυνατός ἐστι τὸ ὁρᾷν διδόναι (o παρέχεσθαι) αὐτῷ cfr. N: ἢ τὸ δυνατὸν ὁρ. αὐτ. παρεχομ.
» 4	» 4	δευτέρα] * ἡ δευτέρα.
» 10	» 5	È da notarsi la costruzione: քանզի ոչ առանց մարմնոյ գոլ երբեք զանձն ove քանզի non à il solito significato, nè c'induce punto a supporre nuova lezione variante nel greco; il traduttore rende con questa congiunzione l' ὡς coll'infinito correlativo finale; è pure notevole զանձն che traduce letteralmente l'accusativo soggetto dell'infinito. Di solito in armeno abbiamo il որ-պէս զի (arm. mod. այնպէս որ) oppure զի.
» 11	» 6	δίχα ψυχῆς] անանձն = * ἄψυχον. — ἡ ψυχή] om. — σώματος) 'ի մարմնոյ = * ἐκ σώματος. bene! A me pare la lezione genuina, anche per ciò che segue: καθ'ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὑπάρχει = e non sussiste già per sè stessa.
» 12	» 8	ὑπάρχει] է = ἐστίν, mentre 96, 1; 39, 9 ὑπάρχει = *sussiste* è tradotto con գոյ.
96, 1-2	39, 10	τὸ ζωτικὸν] զկրականն = * τὸ παθητικόν Arm. *a* ed altri codd. gr., mentre D presenta τὸ ζωτικόν: così nel testo del Matthaei.
» 2	» 10, 11	καλεῖ] + (Արիստոտել) = + ('Αριστοτέλης).

Ediz. Matt.		**Ediz. arm.**		
96,	3			ὁμοῦ λαβεῖν] առնուլ = λαβεῖν *tantum*.
»	7	»	15-6	λέγει γὰρ τὸ σῶμα.... ἔχειν] քանզի ասէ՝ եթէ մարմին.... ունի = * λ. γ. ὅτι [τὸ] σ.... ἔχει (D) Arm.
»	7-9	»	16-7	τὸ σῶμα, τὸ δυνάμει ζωὴν ἔχον (ἐν αὐτῷ)] որ զօրութեամբ կենդանի ունի՝ = * τὸ δυν. ζ. ἔχον.
»	9	»	18	δύναται δὲ] * δύναται γὰρ (քանզի).
»	11	»	20	ἄρα] զի... է = * γάρ ἐστι? — (σῶμα)] om. Arm. D, *a*.
96,	1	39,	21	καὶ] om. Arm., Conone ed il Valla.
»	3	»	23	ἄλλως τε] իսկ այլազգ = * ἄλλως δὲ — δυνατόν, ἔχοντά τι, μὴ] է կար ունել ինչ և ոչ = * δυνατόν ἐστιν ἔχειν τι καὶ μή.
»	5	»	26	ὁ καθεύδων] որ ի քունն է՝ = * ὁ ἐν ὕπνῳ ἐστίν.
»	7	»	28	φαντασιοῦται] յածի = * περιάγεται * πλανᾶται * ἐπάγεται * περιφέρεται.
»	»	»	»	ἀναπνεῖ Vedi *Giorn. d. S. A.*, Volume XIX, parte 2ª, pag. 17 — ὅπερ] որ և = * ὃ καί, ma più probabilmente l'interprete à tradotto ὃ con որ e πέρ con և — τῆς ζωῆς] կե- լոյն = * τοῦ ζῆν.
»	8	»	29	ἐκ τούτων] յայսմանէ = * ἐκ τούτου.
»	9	»	30	* առլինել = προσεῖναι. ἀλλ'] om. Arm. ed *a*.
»	12	»	33-4	ὁ λέγων τοίνυν] և որ ոք ասիցէ = ὁ δὲ λέγων τις.
»	14	»		σοφίζεται = իմաստասիրի cfr. *G. S. A. I.* XIX. 9. Nota.
98,	1	40,	1-2	παρὰ μέρος] պակաս ի մասնէ letteralmente = * ἐνδεὴς κατὰ μέρος, cioè: senz'anima, così 98, 7 - 40, 9.
»	2	»	3	οὐδαμῶς] և ոչ բնաւ l'interprete traduce οὐ con ոչ; * δ' con և e ἀμῶς con բնաւ = μορφῇ, cfr. Con. *et forma nequaquam*.

Ediz. Matt.		Ediz. arm.		
98,	6	40,	7	τοίνυν] այժմ spesso = *νῦν; qui è da dubitare che il traduttore renda τοι- con *այ e νῦν con *ժմ = ժամ. cfr. 14, 18 τοίνυν = արդ che spesso corrisponde anche ad οὖν cfr. 99, 2.
»	8-9	»	9-11	il verbo ἐπιδέχεσθαι è tradotto con ընդունել come δέχεσθαι, così che resta incerto se si deva ammettere una variante.
»	9	»	11	ἠδύνατς] կարէ = *δύναται — ἔπειτά φησι] և ապա ասէ (Արիստոտէլ) = *ἐπ'εἶτα (= *καὶ εἶτα) + ('Αριστοτέλης).
»	10	»	13	κινεῖσθαι] շարժի = *κινεῖται (?).
»	12	»	16	κινεῖν] շարժէ = *κινεῖ.
»	14	»	17	κινεῖσθαι] շարժիչ = *κινητικὴν (cioè φύσιν) cfr. 99,1; 40, 20 ἀκίνητον = անշարժին — τὸ ἀκίνητον] զանշարժութիւն = *τὴν ἀκινησίαν.
»	15	»	19	αὐτῷ] նմա = *αὐτῷ = *ipsi* (Alf.) riferito cioè ad ἄτοπον.
99,	4	40,	22	οὖν] om., se il traduttore non à letto *νῦν = այժմ che segue. — κινήσεως] *κίνησιν.
»	4	»	22	լինելութիւն շարժութիւն da correggersi certamente in լ. շարժութեան secondo il greco γένεσιν κινήσεως cfr. 99, 7; 80, 26.
»	7	»	25	καὶ] + այժմ = *καὶ νῦν ovvero τοίνυν.
99,	8	41,	1	γένεσις τῆς κινήσεως] շարժութիւն լինելութեան = *κίνησις τῆς γενέσεως (sic!) da correggersi in շարժութեան լինելութիւն = *[ἡ τῆς] κινήσεως γένεσις.
»	9	»	2	ἀφ'ἑαυτῶν κινεῖσθαι] ըստ ինքեան շարժել = *καθ' ἑαυτὸ κινεῖσθαι.
»	10	»	3	φύσει] ըստ բնութեան = *κατὰ φύσιν.
»	11	»	5	κίνησίς ἐστιν] շարժութիւն էր = *κίνησις ἦν — στήσεται τὰ κοῦφα καὶ βαρέα] դադարել կայր հաստատուն թեթևութիւն և ծանրու-

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
		թիւն = *ὡρισμένη (-αι?) ἔστη βεβαίως [ἡ] κουφότης καὶ [ἡ] βαρύτης.
99, 13	41, 7-8	βαρύτης καὶ κουφότης] *κουφ. κ. β.
		αἰτίαι εἰσίν] է պատճառ = *αἰτία ἐστίν.
		λογίζεσθαι] զմտաւ ածելն = *τῷ λογισμῷ ἄγειν (cfr. Plat. λογισμῷ ἄγεσθαι).
100, 2	41, 10	δοξάζειν = «*opinare*» tradotto con փառաւորել cfr. G. S. A. I, XIX, 2, 13.
» 3	» 11	ἔργα] գործ = ἔργον.
» 4-5	» 12	στοιχείων] + գործ լինել կարեն, ապա = + *ἔργον εἶναι δύναται, λοιπὸν....
» 5	» 13	τῶν σωμάτων] մարմնոյ = *[τοῦ] σωμάτου.
» 6	» 14	καὶ μὴ οὔσης τῆς ψυχῆς] և առանձին = καὶ χωρίς o χωριστῶς: io credo devasi mutare in առանց անձին = χωρὶς τῆς ψυχῆς. Cfr. » 8 » 14.
» 7-8	» 15	τοῦτο, καὶ ζῶον ἔσται] τοῦτ. ζ. ἔστ. καὶ....
» 12	» 21	οὐ μὲν οὐδὲ, εἴ τι κατὰ φύσιν κινεῖται, τοῦτο καὶ...] Այլ ոչ որ ըստ բնութեան շարժին՝ նոյն... = *ἀλλ'οὐ τὸ κινούμενον κατὰ φύσ. τὸ αὐτὸ, cfr. Alfanus: «*nec iterum quod est secundum naturam mobile, hoc idem* [+ *et*]...
101, 2	41, 24	τὸν αὐτὸν τρόπον] *κατά (ըստ) τ. αὐ. τ.
» 3	» 25	ἀεικίνητος (= միշտաշարժ)] շարժուն = *κινουμένη. Tale lezione suppone anche il Valla. κατὰ] premette καί.
» 5	» 27	տարակուսեալն = ἀπορούμενον = ciò che (fin da principio) fu soggetto a questione e controversia.
» 5	» 29	συνέχεται] լինի շարակայեալ = συνεχής ἐστιν cfr. 103, 8; 42, 22.
101, 6	42, 1	πεφυκὸς = բնաւորեալ.
102, 7	42, 8	ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς ἐστι, καὶ ἐν τοῖς πεπληθυσμένοις] ընդ թուեցելովք է և ընդ բազմացե-

Ediz. Matt. Ediz. arm.

լովքն = ὑπὸ τῶν ἀριθμῶν ἐστι καὶ ὑπὸ τῶν πεπλ.

102, 9 42, 9-10 αὕτη] նա = * αὐτή arm., *ipsa* Alf.

» 10 » 11 διάφορα αὐτὰ] զտարբերութիւնս նոցա = [τὰς] διαφοφὰς αὐτῶν.

102, 11-103, 1; 42, 12–13 τῷ πλήθει τοῦ ἀριθμοῦ] բազմու-թեամբք թւոցն = * [τοῖς] πλήθεσι τῶν ἀριθμῶν.

» 2 » 14 ἀπήλλακται] ի բաց վճարի = * ἀπαλλάσσεται — τοὺς ἀριθμοὺς] * τῶν ἀριθμῶν.

» 3 » 15 αὐτὸς] սա (Քսենոկրատ) * οὗτος ([ὁ] Ξενοκράτης).

» 8 » 20 ἑξῆς] զկնի սորին = * μετὰ τοῦτο.

» 15 » 28 τὴν φύσιν] բնութեամբ = * [τῇ] φύσει Arm. ed i 2 codd. grec.

103, 15-104, 1; 42, 28-29 οὐδὲ μίαν ποιότητα τὴν ἐν ἀριθμοῖς γινομένην ὑπαλλᾶξαι δύναται] և ոչ մի որակու-թիւն՝ որ ընդ թւովն անկանին եղեալ փոփո-խել կարէ = * οὐδ. μ. τὴν ἀριθμῷ ὑποπίπτουσαν ἀλλᾶξαι δύναται.

104, 5; 42, 34 δόγματα] աւանդութիւնք = * παραδόσεις.

104, 7; 43, 1-2 συμφρονήσας ὁμοῦ Πλάτωνι καὶ Ἀριστοτέλει] ընդ նմին զգեցեալ համանգամայն զամենայն ինչ = * σὺν αὐτῷ (cioè: *col corpo*) ἐνδυομένη πάντως πάντα.

» 7-8 » 2 τὸ μὲν γὰρ] Արդ * [τὸ μὲν] οὖν Arm., D.

8 » » 3 ἐκ τοῦ Πλάτωνος] 'ի ճշմարտութենէ = * ἐκ τῆς ἀληθείας Arm. Il cod. Augustano: ἐκ τῆς ἀληθ. ἐκ τοῦ Πλάτ.

» 13 » 8-9 καὶ τὰ Μωϋσέως] Մովսէս ինքն = * αὐτὸς ὁ Μωϋσεύς.

105, 1-2; 43, 9-10 (ὅλην) — (πάντων) | om. — ῥητῶς ἔφησεν] ասաց անդէն = * ἐφ. αὐτοῦ = disse ivi, in quel passo.

» 3-4 » 12 συμφέρονται] հետևին = * [συν] ἕπονται.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
105, 4	43, 13	τὴν διάπλασιν] ստեղծանելոյ = *[τοῦ] διαπλάσσειν.
106, 2	» 18	λεγέτω] + *(Εὐνόμιος).
» 6	» 23	τε] իսկ = *δέ.
» 7	» 24	ἡμιτελής] անկատար = *ἀτελή;.
» 8	» 25	γοῦν τοὐλάχιστον καθ'ἑκάστην ἡμέραν οὐσίαι] մինչև = ἕως τοὐλαχιστον + εἴπω (զպակասն ասացից), καθημεριναὶ οὐσίαι (հանապազօր էու-թիւնք).
» 12	» 29	և = *καί.
107, 1;	44, 3	ἐν ψάμμῳ τῆς παιδιᾶς] և աւազահիմն ման-կանց = *καὶ θεμέλιον ψαμμικὸν ovvero *ψαμμοθεμέλιον (?) [τῆς] παιδ.
» 2	» 4	συγχεόντων τὰ γενόμενα] շփոթիլ եղելոյն = = *συγχεόντος τοῦ γενομένου ovvero συγχέεσθαι τὸ γενόμενον.
108, 2	44, 17	καθάπερ] որպէս և = *κ. + καὶ — γένους] om.
» 6	» 21	πατήρ μου] + մինչև ցայժմ = *ἕως ἄρτι.
» 8	» 22	καὶ] կամ = *ἤ — αὐτῷ] + *(εὐνομίῳ) — δοκεῖ] եղև = *ἐγένετο.
» 8	» 24	δοκεῖ²] *ἔδοξε λέγειν.
» 10	» 25	ἀπὸ τῶν σωμάτων] ի մարմնոյ : il singolare! certamente da correggersi in 'ի մարմնոց.
109, 4	44, 28, 29	τοὺς γὰρ ταῦτα λέγοντας, συνεργὸν ποιεῖν. զի (ըստ) Ապողինարի) որք զայն ասեն զոր-ծակից առնեն = οἱ γὰρ ovvero οἱ γ. (κατὰ 'Απολλινάριον) τ. λέγοντες.
» 7	» 32	զոր sta per զորս secondo il greco?
109, 11	45, 3	τοῦτον] սմա = *τούτῳ + (Ապողինարի) = + ('Απολλιναρίῳ) — ἢ] om.
» 12	» 5	ἢ μὴ] *ἢ δὲ (և կամ) μή.
110, 2	45, 9	οἶδε] յայսմ և = *ἐν τῷδε ovvero ἐν τούτῳ δέ — τικτόμενον] + ի շնութիւն = + εἰς μοιχείαν.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
110, 5	45, 12	(γυναικὴ)] γυναικός.
» 8	» 16	εἶναι] *εἶναί φασι.
» 10	» 18	καὶ] om.
111, 3	45, 22	καθ'ἕκαστον] *τῶν ἑκάστων.
» 9	» 27-8	ἐν τῇ τῶν σωμάτων γενέσει] ի մարմնոյ եղելու-թեանց = *ἐν σωμάτου γενέσεσι, certo da correggersi secondo il greco: ի մարմնոց եղելութեան.
» 9-10	» 28-9	διαλυομένων τῶν σωμάτων] ի լուծանել մար-մնոյ = *διαλυομένου τοῦ σώματος, o più letteralmente = *ἐν [τῷ δια]λύεσθαι τοῦ σ.
» 15	» 33	αὐτῆς] * + (ψυχῆς) — καὶ σωμ.] om. καί.
112, 2	45, 38-46, 1	μέγεθος] ծանրութեան * = * βαρύτητα.
» 5	» 3	(καὶ νυκτὸς)] om.
» 8-9	» 7	ἀποφαίνεται] ասէ = λέγει.
113, 5	46, 12	πέρατα] ծագս = *ἄκρα Arm. A, D
» 9	» 6	τὰ σώματα] մարմնոյ = *τὸ σῶμα oppure σώματος (cioè σώματος συνέχοντος).
» 9	» 17	ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἐδείχθη) և յառաջագոյն ցուցաք = *καὶ ἐν προτέρῳ (εἰς πρότερον) ἐδείξαμεν.
» 10	» 17	ποιεῖν] առնէ = ποιεῖ.
114, 7	46, 25	τῇ αἰσθήσει] զգայութեամբքն = *ταῖς αἰσθήσεσι.
» 9	» 28	ζῆν οὖν] և կեալ = *καὶ ζῆν.
10,	» 29 - 30	τοῦ παντός] ամենեցունց = *[τῶν] πάντων.
114, 14-115, 1;	46, 33-34	νόμους.... καθ'οὓς] օրէնս.... ըստ ո-րում = *τὸν νόμον... καθ'ὅν.
115, 2,	46, 2	καὶ εἱμαρμένην καλεῖ] և բախտ և ճակատա-գիր կոչեն = καὶ τύχην καὶ εἱμαρμένην καλοῦσι.
115, 3	47, 1	τοῦ διέπειν] առ 'ի խօսել = *[τοῦ] εἰπεῖν ovvero εἰς [τὸ] εἰπ. un manoscritto ha la lezione առ 'ի բաշխել = * εἰς [τὸ] χορηγεῖν.

Ediz. Matt.		Ediz. arm.		
115,	3	47,	2	ἐν τοῖς] * ἐν τῷ.
»	4	»	3	ἕλληνες] Յունաց իմաստասէրքն = * οἱ [τῶν] Ἑλλήνων φιλόσοφοι.
»	5	»	4	ἀποφηνάμενοι] որք… ասացին = * λέξαντες, o εἰπόντες.
»	7			εἶναι] om.
»	8	47,	7	τῶν ἀλόγων] անասնոցն = τῶν ζώων.
»	8	»	7-8	οἱ μὲν] իսկ ոմանք = οἱ δέ.
»	8,	9	»	8, 9 κατά τινας ῥητὰς χρόνων περιόδους, οἱ δὲ] * κατὰ δέ τινα χ. περίοδον (+ οἱ τὰ τῶν ζώων σώματα μεταβαίνειν εἶπον)· ἄλλοι δὲ = իսկ ոմանք ըստ ժամանակաց ինչ իրիք շրջագայութեանն + (յանասնոցն մարմինս անցանել ասացին). իսկ այլք….
»	9	»	10	ἄλλοι δὲ] այլք դարձեալ = * ἄλλοι πάλιν.
116,	2	47,	12	ζώων] + εἰσί.
»	9	»	20-1	τὰ ἤθη διὰ τῶν ζώων παρεμφαίνοντα] զբարոյն նոցա անասնոցն նմանեցուցեալ = * τὰ ἤθη αὐτῶν [τοῖς] τῶν ζώων συμφέροντα ovvero ὁμοιάζοντα.
117,	1	47,	22	γὰρ] om.
»	1	»	22	παλιγγενεσίας = վերստին լինելութեան: in armeno ci si aspetterebbe una trascrizione del vocabolo παλιγγενεσία, invece abbiamo una traduzione etimologica, certo ad uso della scuola.
»	2	»	23	δὲ] om. τὴν μετεμσωμάτωσιν] զմարմնափոխքութիւնն = τὰς μετεμσωματώσεις, ma probabilmente si dovrà correggere in զմարմնափոխութիւնն.
»	2-3	»	24	βούλεται] ասէ = * λεγει – ὁμοίως] նոյնպէս = * τοιούτως.
»	4	»	25	πάντα τὰ εἴδη] ամենայն տեսակ = * πᾶν εἶδος
117,	7	48,	3	ἐπίγραφον] om.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
118, 3	48, 6	καί μοι δοκεῖ] և որպէս ինձ թուի՝ = * καὶ οἷον (ὥς) μοι δοκ.
» 6	» 10	ἐμφαίνεσθαι] երևի = ἐμφαίνεται.
» 7	» 11	τέχναι] արուստ da correggersi in արուստք
» 9	» 13-4	μέτεστι] փոխեցաւ il passato μετῆν.
119, 1	48, 15	γὰρ] + * δὲ (?) = իսկ — τὰ ἄλογα ἀλογικά] * τὰ ἄλογα εἰς τὰ λογικὰ (ի բանականս) + μετεῖναι ovvero ἀλλάσσεσθαι (փոխանիլ).
» 4	» 19	ἐνέργειαν] ներգործութիւնս = * τὴν ἐνέργειαν ovvero τὰς ἐνεργείας ovvero ἐνεργείας — ἄλογον] + * καί.
» 8	» 23-4	συμφώνως πᾶσι συνωμολόγηται] συν. συμφ. παρὰ πάντων.
» 9	» 24	ἂν] եր = * ἦν.
» 10	» 25	ἐνκατεβάλλετο] արկանել = ἐνκαταβάλλεσθαι.
» 12	» 28	τεχνίτου] + իսկ = * δὲ ovvero δή.
120, 3	48, 35	παραπόλλυσθαι] կորուսանէ = [παραπ] όλλυσι.
120, 8	49, 1	πρὸς τῷ καὶ] * πρὸς δὲ καὶ τῷ.
» 9-10,	3-4	πόθεν γὰρ...., κινεῖται] ուստի՞ է շարժիլ = * πόθεν ἐστὶν.... κινεῖσθαι.
» 10	» 5	βέλτιον οὖν] * βέλτιόν ἐστιν.
» 12	» 7	ἐν om.
121, 4	49, 11	ἔσχεν] ունին = * ἔχει.
» »	» 12	καταλέλοιπε] թողեալ = * [κατα] λιπὼν.
» 5	» 13	οὐ] և ոչ = καὶ οὐ.
» 5	» 14	ἐνέβαλε] տնկեաց = * [ἐμ] φυτεύσας — τισὶ δὲ καὶ] * τ. καὶ.
» 7-8	15-6	σκιὰν λογικὴν, δυεῖν τούτων ἕνεκεν, ὑπὲρ τοῦ καὶ τὰς ἐνεστώσας ἐπιβουλὰς ἐκκλίνειν] * σκ. λογ. διδοὺς αὐτοῖς (տուեալ նոցա) ἐκ [τῶν] πλησίον ἐπιβουλῶν φεύγεσθαι (յառընթեր զաւաճանութեանց խոյս տալ).
» 9	» 17	προφυλάττεσθαι] * φυλάττειν ἑαυτούς — ἐπὶ τῷ] om.

Ediz. Matt.	Ediz. arm.	
121, 9-10	15, 18	τὴν κτίσιν πᾶσαν ἑαυτῇ] *τὰς κτίσεις πᾶσας ἑαυταῖς.
» 10	» 19	λογικῶς] բաւականապէս = *ἱκανῶς (?) molto probabilmente errore per բանականապէս = λογικῶς.
» 11	» 21	τὰ αὐτά] զնոյն = τὸ αὐτό.
122, 1	49, 21	καὶ μὴ διαλλάττειν] *μὴ διαλλάττων — αὐτῶν] om.
» 1-2	» 22-3	εἰ μὴ] բայց միայն = *μόνον δέ.
» 3	» 23	κινεῖσθαι] շարժի = κινεῖται — μιμεῖται] *ὁμοίως ποιεῖ ὅ τι δρᾷ — ἐν ἀνθρώπῳ] 'ի վերայ մարդոյ = *περὶ (ὑπὲρ) ἀνθρώπου.
» 9	» 32	εἰσιν] om.
122, 12; 49,35 —	50, 1	τὴν ψ. τῶν προημαρτημένων ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ βίῳ]. Թէ.. յառաջագոյն մեղուցելոյ անձին 'ի մարդկայնումն կենցաղի = *προημαρτεῖν (προημαρτηκέναι) τὴν ψυχὴν ἐν [τῷ] ἀνθρωπείῳ. ὅτι.. προημαρτημένη ἡ ψυχὴ ἐν [τῷ] ἀνθρωπείῳ (natura umana) βιοῖ ovvero ζῇ; ed allora il seguito յայնպիսի մարմինս առաքիլ presuppone nel testo greco εἰς τοιαῦτα σώματα καταπεμπομένη (invece di καταπέμπεσθαι).
124, 1	50, 2	ἐκ] premette (ἔστιν) — ποιοῦνται] առնել = *ποιεῖσθαι o ποιεῖν.
» 2-3	» 3	τῶν ζώων] *τῶν ἀλόγων.
» 4	» 5	καὶ] om.
» 6	» 8	καθ'] om.
» 8	» 10	τοῦ πρώτου βιβλίου] πρώτου τῶν βιβλίων (առաջնոյն գրոց).
» 9	» 11	εἰ τοῦτο] ἐν τούτῳ.
» 12	» 15	ταύτης] *ψυχῆς.
» 13	» 16	διενήνοχεν] տարբերին = *διαφέρει.
» 14	» 17	ψυχαί] + (տարբերին) = *(διαφέρουσιν — δὲ]

Ediz. Matt.		Ediz. arm.	
			om. — 22 σώμασι] մարմնոյ = *σώματι certamente da corregg. in մարմնոց.
125, 2		51, 14	διδασκαλία] in armeno il plurale, ma allora bisognerebbe mutare il predicato բաւական է in բաւական են = *ἀρκοῦσιν.
»	4-5	19	τὸ μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν τῶν φθειρομένων] *τ. μ. εἶναι αὐτὴν + (ψυχὴν) ovvero ταύτῃ + (ψυχῇ) ἐκ τ. φθ. (գոլն նմա (անձին) յապականացուացս).
»	5-6	» 20	τῶν φθ.] ἐκ τ. φθ.
»	6-7	» 21	ὥστε τοῦτο μὲν ἀρκοῦντος ἔχον παραλειπτέον] և զայս բաւական համարեալ թողցուք = *καὶ τοῦτο ἀρκετὸν δοξάσαντες παραλείψομεν.

(Fine del cap. II.)

Almo Zanolli

BHAVAVAIRĀGYAÇATAKAM

Del *Bhavavairāgyaçatakaṃ* si hanno due mss. della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Il primo (*A*), porta il n. 615 [1], consta di fogli 9, lin. 6, str. 104, e contiene anche una traduzione interlineare in bhāṣā; il secondo (*B*) fa parte di una miscellanea segnata col n. 661, di cui occupa i fogli $14^{a}{}_{,2}$-$16^{b}{}_{,11}$ e consta esso pure di 104 strofe, ma manca della traduzione in bhāṣā. Quanto alle particolarità grafiche basterà osservare che *A* segna sempre *u* invece di *o*; che *B* omette la yaçruti, e che entrambi segnano sempre *i* invece di *ĕ* davanti a doppia consonante. *A* è più corretto e più accurato anche graficamente.

Il *Bhavavairāgyaçatakaṃ* è un'antologia pracrita di sentenze sul disgusto della vita (vairāgya), una specie di predica in sostanza (deçanā), la quale muove dalla rappresentazione dei dolori dell'esistenza, della fugacità del tempo, della instabilità dei beni mondani, delle penose vicissitudini delle varie incarnazioni nel saṃsāra per conchiudere raccomandando la fede giainica, che è

(1) P. E. Pavolini, *I manoscritti indiani della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, Firenze, 1907 (*G. S. A. I.*, XX).

come il carro sulla via della liberazione finale, scodella di ambrosia nella selva in fiamme del saṃsāra, albero Kalpa nel deserto infocato della vita.

Le sentenze sono 104, raccolte da varie fonti, come si può dedurre da molte discordanze di lingua, di stile, di metro e di concetto. La maggior parte sono āryā, ma fra queste vi sono inserite anche strofe di altri metri, e cioè: upajāti (39, 43, 69), rathoddhatā (45), pādākulaka (70, 71), vaitālīya (72, 73, 74) e çloka (11, 23, 33, 40, 41, 100, 101); questi ultimi molte volte accusano chiaramente la loro derivazione dal sanscrito. Le strofe 69-74 sono in Apabhramça.

---

1. saṃsāraṃmi asāre natthi suhaṃ vāhi-veyaṇā-paure
   jāṇanto iha jīvo na kuṇai Jiṇa-desiyaṃ dhammaṃ

2. ajjaṃ kallaṃ parāri *a*)(1) purisā cintanti attha-saṃpattiṃ
   aṃjali-gayaṃ va toyaṃ galantaṃ *b*) āuṃ na pecchanti

3. jaṃ kalle kāyavvaṃ taṃ ajjaṃ *c*) ciya kareha turamāṇā
   bahuviggho hu muhutto mā avaraṇhaṃ paḍikkheha *d*)

a) *A* puraṃpurāriṃ. *B* paraṃpu°. *b*) *A* galataṃ. *c*) *B* ajja. *d*) *A* piḍikkh°.

(1) Leggo *parāri* in luogo della lezione dei mss. che non regge nè per la metrica, nè per il senso. Se la correzione è giusta, questo primo *pāda* è da intendersi come staccato dal secondo, e connesso invece logicamente col terzo e col quarto; per tal guisa l'espressione ellittica: *ajjaṃ kallaṃ parāri*, acquista forza esclamativa e diventa efficacissima come esemplificazione della fugacità del *galantaṃ āuṃ*.

1. Nell'arido saṃsāra, pieno di malattie e di dolori, non c'è felicità —, pur riconoscendo (questo) l'anima qui non pratica la religione insegnata dal Jina.

2. Oggi! ieri! due anni fa! — gli uomini pensano al conseguimento dei loro desideri, e non guardano alla vita che sfugge come acqua nel cavo delle mani.

3. Quello che dovreste fare domani, oggi stesso fate affrettandovi; il momento è pieno di intoppi, non aspettate il pomeriggio.

4\. hī saṃsāra-sahāvaṃ cariyaṃ *a*) nehā'-ṇurāya-rattā vi
je puvvaṇhe diṭṭhā te avaraṇhe na dīsanti

5\. mā suyaha jaggiyavve *b*) palāiyavvaṃmi kīsa vīsamaha
tinni jaṇā aṇulaggā rogo ya jarā ya maccū ya

6\. divasa-*c*) nisā-ghaḍi-mālaṃ āu-salilaṃ jiyāṇaṃ *d*) ghet-
[tūṇaṃ
cand'-āicca-baillā *e*) kāla-rahaṭṭaṃ bhamāḍanti

7\. sā natthi kalā taṃ natthi osahaṃ (taṃ) (¹) natthi kiṃpi
[vinnāṇaṃ
jeṇa dharijjai kāyā khajjantī kāla-sappeṇaṃ

8\. dīhara-phaṇinda-nāle mahiyara-kesara-disā-maha-dalille
uppiyai *f*) kāla-bhamaro jaṇa-mayarandaṃ puhavi-paume

9\. chāyā-miseṇa kālo sayala-*g*) jiyāṇaṃ chalaṃ gavesanto
pāsaṃ kahavi na muñcai *h*) tā dhamme ujjamaṃ *i*) ku-
[ṇaha

10\. kālaṃmi aṇāīe jīvāṇaṃ viviha-kamma-vasagāṇaṃ *j*)
taṃ natthi saṃvihāṇaṃ saṃsāre jaṃ na saṃbhavai

11\. bandhavā suhiṇo (²) savve piya-māyā-putta-bhāriyā
peyavaṇāu niyattanti dāūṇaṃ *k*) salil-'aṃjaliṃ

a) *A* cariya. *b*) *A* jagi°. *c*) *B* divasi. *d*) *A*, *B* jiyāṇa.
e) *B* vaillā. *f*) *A* upiyai, *B* opīyai. *g*) *B* savva. *h*) *A* muccai.
i) *A* ujamaṃ. *j*) *A* °vasaggāṇaṃ. *k*) *B* dāūṇa.

(¹) Il metro richiede l'eliminazione del *taṃ*, il quale del resto può essere agevolmente sottinteso, come alla strofa 15.

(²) Il *suhiṇo* è troppo esagerato; io preferirei leggere *sahiṇo*. Il secondo *pāda* di questo *çloka* ha una sillaba di più.

4. Ahimè l'andamento proprio del saṃsāra! Infiammati di amore e di passione, coloro che sono stati veduti al mattino, non si vedono (più) nel pomeriggio.

5. Non dormite dove si deve vegliare! Perchè vi riposate dove dovreste fuggire? Tre persone vi stanno alle calcagna: la malattia, la vecchiaia e la morte.

6. I buoi Sole e Luna girano la ruota del tempo, che ha una catena di secchie costituita dai giorni e dalle notti; ed estraggono l'acqua, che è la vita degli esseri.

7. Non c'è arte, non c'è medicina, non c'è scienza alcuna che possa sostentare il corpo divorato dal serpe del tempo.

8. L'ape del tempo succhia il nettare Uomo sulla Terra, fiore di loto che ha come grandi petali le plaghe, come stami i monti, come gambo il lungo Re dei serpenti.

9. Per mezzo dell'apparenza il tempo cercando di ingannare tutti gli esseri non scioglie mai il suo laccio; perciò dirigete i vostri sforzi verso la legge (del Jina).

10. Nel tempo infinito, per le anime che soggiaciono all'influenza del molteplice karman, non c'è condizione di vita che nel saṃsāra non si produca.

11. I parenti contenti tutti: padre, madre, figlio, sposa, dal cimitero ritornano, dopo aver dato (al morto) un po' d'acqua dal cavo delle mani.

12. vihaḍanti suyā vihaḍanti bandhavā vihaḍai susaṃcio [attho (1)
ekko kahavi na vihaḍai dhammo re jīva Jiṇa-bhaṇio

13. aḍa-kamma-pāsa-baddho (2) jīvo saṃsāra-cārae ṭhāi
aḍa-kamma-pāsa-mukko āyā siva-mandire ṭhāi

14. vihavo sajjaṇa-saṃgo visaya-suhāiṃ vilāsa-laliyāiṃ
naliṇī-dal'-agga-gholira-jala-lava-paricaṃcalaṃ savvaṃ

15. taṃ kattha balaṃ taṃ kattha jovvaṇaṃ aṃga-caṃgimā [kattha
savvam aṇiccaṃ pecchaha diṭṭhaṃ naṭṭhaṃ kayanteṇa

16. ghaṇa-kamma-pāsa-baddho bhava-nayara-cauppahesu *a*) [vivihāo
pāvai viḍaṃbaṇāo jīvo ko ettha saraṇam se

17. ghoraṃmi gabbha-vāse kalamala- *b*) (3) jaṃbāla-asui-[bībhacche
vasio aṇantakhutto jīvo kammā-'ṇubhāveṇa

a) *B* bhavannaeeauppaesu. *b*) kalimala.

(1) Il primo emistichio ha una sillaba di più. La forma *bandhavā* (per *bandhuṇo* o *bandhū*) si ritrova anche nella strofa precedente e presuppone un tema *bandhava*.

(2) *aḍa*° sta per *aḍha*° (PISCHEL, *Gr. d. Prakr. Spr.*, p. 442), cioè per *aṭṭha*°. Cfr. strofa 84.

(3) *kalamala*, nausea; cfr. Marāṭhī, कळमळ f. = « Nausea preceding vomiting, qualmishness » (MOLESW., *Dict.*, p. 147).

12. Si sparpagliano i figli, si sparpagliano i parenti, si squaglia la ricchezza bene accumulata; sola mai non si squaglia la legge predicata dal Jina, o anima!

13. Legata dalle catene dell'ottuplice karman l'anima giace nel carcere del saṃsāra; libera dalle catene dell'ottuplice karman, l'ātman sta nel soggiorno dell'eterna beatitudine.

14. Le ricchezze, l'amicizia dei buoni, le gioie dei sensi, i passatempi e i divertimenti dell'amore, tutto è sommamente instabile come la goccia di acqua che oscilla all'estremità della figlia del loto.

15. Dov'è quella forza, dov'è quella gioventù, dov'è la bellezza? Tutte le cose sono instabili, guardate! appena viste sono distrutte dalla morte.

16. L'anima legata dalle robuste catene del karman, nei crocicchi della città dell'esistenza soffre ogni sorte di dileggi; chi le è quivi di rifugio?

17. Nella spaventosa casa dell'utero, stomachevole per l'impurità di un fango nauseabondo, per una serie infinita di volte viene alloggiata l'anima in forza del karman.

18. culasīiṃ *a*) kira loe joṇīṇaṃ *b*) pamuha-saya-sahassāiṃ (¹)
ekkekkammi ya jīvo aṇanta-khutto samuppanno

19. māyā-piya-bandhūhiṃ saṃsāra-tthehiṃ pūrio logo
bahu-joṇi-nivāsīhiṃ *c*) na ya te tāṇaṃ ca saraṇaṃ ca

20. jīvo vāhi-vilutto sapharo iva nijjale *d*) taḍapphaḍaī *e*)
sayaṇo vimaṇo pecchai ko sakko veyaṇā-vigame

21. mā jāṇasu jīva tumaṃ putta-kalattāi majjha *f*) suha-[heū *g*)
niuṇaṃ (²) bandhaṇam eyaṃ saṃsāre saṃsarantāṇaṃ

22. jaṇaṇī jāyai jāyā jāyā māyā piyā ya putto ya
aṇavatthā saṃsāre kamma-vasā savva-jīvāṇaṃ

23. na sā jāī na sā joṇī na taṃ ṭhāṇaṃ na taṃ kulaṃ
na jāyā na muyā jattha savve jīvā aṇantaso

24. taṃ kiṃpi *h*) natthi ṭhāṇaṃ loe vāl'-agga-koḍi-met-[taṃ *i*) pi
jattha na jīvā bahuso suha-dukkha-paraṃparaṃ pattā

25. savvāo riddhīo pattā savve vi sayaṇa-saṃbandhā
saṃsāre to viramasu tatto jai muṇasi appāṇaṃ

a) *A*, *B* culasīī. *b*) *A* joṇī. *c*) *B* °viṇāsehiṃ. *d*) *B* nijjale
e) *A* taḍaphaḍaī. *f*) *B* mujjha. *g*) *A* °heūṃ. *h*) *A*, *B* kaṃpi.
i) *B* °mattaṃpi.

(¹) *Pamuha* (= *pramukha*) sembra avere qui valore moltiplicativo.
(²) *niuṇa* (= *nipuṇa*) = robusto? Così intende il commentatore in *bhāṣā*, che traduce con सबल.

18. Nel mondo invero le yoni sono 8.400.000; e in ognuna (di esse) l'anima infinite volte nasce.

19. Il mondo è pieno di padri, di madri, di parenti coinvolti nel saṃsāra, alloggiati in molti uteri; e tu non hai nè protezione, nè rifugio.

20. L'anima corrosa dai mali come un pesce fuor d'acqua si dibatte, i parenti afflitti guardano; chi può allontanare il dolore?

21. Non pensare, o anima!: « i figli e la moglie mi sono fonte di gioia » — questa è la robusta (?) catena (che avvince) gli esseri fluttuanti nel saṃsāra.

22. La genitrice rinasce come sposa, la sposa come madre, e il padre come figlio: l'eterna vicenda di tutte le anime nel saṃsāra dipende dal karman.

23. Non c'è jāti, non c'è yoni, non c'è luogo, non c'è famiglia dove nate e morte non sieno tutte le anime un numero infinito di volte.

24. Non c'è un luogo nel mondo, neanche piccolo come la punta di un capello, dove le anime molte volte non abbiano conseguito una successione ininterrotta di piaceri e di dolori.

25. Tutte le prosperità e tutti i legami di parentela tu hai già conseguito nel saṃsāra; quindi liberati da esso se conosci l'ātman.

26. ego bandhai kammaṃ ego vaha-bandha-maraṇa-vasaṇāiṃ
visahai *a*) bhavaṃmi bhamaḍai ego cciya kamma-velavio

27. anno na kuṇai ahiyaṃ hiyaṃ pi appā karei na hu anno
appa-kayaṃ suha-dukkhaṃ bhuṃjasi tā kīsa dīṇa-muho

28. bahu-āraṃbha-viḍhattaṃ vittaṃ vilasanti (¹) jīva sa-
[yaṇa-gaṇā
taj-jaṇiya-pāva-kammaṃ aṇuhavasi puṇo tumaṃ ceva

29. aha dukkhiyāī taha bhukkhiyāī jaha cintiyāī ḍiṃbhāiṃ
taha thovaṃ pi na appā vicintio jīva kiṃ bhaṇimo

30. khaṇa-bhaṃguraṃ *b*) sarīraṃ jīvo anno ya sāsaya-sarūvo
kammavasā saṃbandho nibbandho *c*) ettha ko tumha *d*)

31. kaha āyaṃ (²) kaha caliyaṃ tumaṃ pi kaha āgao kahaṃ
[gamihī
annonnaṃ pi na yāṇaha jīva kuḍuṃbaṃ kao tujjha

32. khaṇa-bhaṃgure sarīre maṇuya-bhave abbha-paḍala-
[sāricche
sāraṃ ettiya-mettaṃ jaṃ kīrai sohaṇo dhammo

a) *B* vasahai. *b*) *A* °bhaṃguruṃ. *c*) *A* nibandho. *d*) *B* tujjha.

(¹) *vilasanti* ha senso attivo. Nel terzo pāda, *taj-jaṇiya* può significare tanto « nato da quella (i. e. dalla ricchezza) » quanto « nato da te ».
(²) Sul senso di *āyaṃ*, che io ho tradotto con « arrivo », non mi pare possa cader dubbio; quanto poi alla forma *āyaṃ* (per *āgata-ṃ*), cfr. Pischel, § 167.

26. Esso solo (i. e. l'ātman) produce il karman; esso solo sopporta le calamità: uccisione, carcere, morte; nell'esistenza esso erra solo, sospinto dal karman.

27. Non è un altro quello che fa il male, e il bene l'ātman lo fa, non altri; i dolori e le gioie di cui tu fruisci sono prodotti dal (tuo) ātman; perchè dunque ti affliggi?

28. La ricchezza (da te), o anima, con molti sforzi acquistata i parenti godono: ma il reo karman che da quella deriva godi invece tu solo.

29. Come (tu) ti preoccupi dei figliuoletti miseri e affamati, così tu non ti preoccupi dell'ātman nemmeno un poco; o anima, che è ciò?

30. Il corpo è fragile ed effimero, l'anima è diversa e di natura eterna; l'unione (del corpo coll'anima) è provocata dal karman; che ostinazione è la vostra a non riconoscere ciò?

31. Com'è l'arrivo? com'è la dipartita? E tu come sei giunto e come te ne anderai? Reciprocamente non lo sapete; o anima! donde è la tua famiglia?

32. Il corpo fragile ed effimero, l'esistenza umana simile a un ammasso di nubi hanno solo quel tanto di valore che in quanto uno pratica la buona legge.

33. [jammaṃ *a*) dukkhaṃ jarā dukkhaṃ rogā ya maraṇāṇi ya
aho dukkho hu saṃsāro jattha kīsanti jantuṇo](¹)

34. jāva na indiya-hāṇī jāva na jara-rakkhasī paripphuraī *b*)
jāva na roga-viyārā jāva na maccū samalliyai *c*)(²)

35. jaha gehaṃmi *d*) palitte kūvaṃ khaṇiuṃ *e*) na sakkae [koi *f*)
taha saṃpatte maraṇe dhammo kaha kīrae jīva

36. rūvam asāsayam eyaṃ vijju- *g*) layā-caṃcalaṃ jae jīyaṃ
saṃjhā-'ṇurāga-sarisaṃ khaṇa *h*) ramaṇīyaṃ ca tārunnaṃ

37. gaya-kanna- *i*) caṃcalāo lacchīo *j*) tiyasa-cāva-sāric-[chaṃ *k*)
visaya-suhaṃ jīvāṇaṃ bujjhasu *l*) re jīva mā mujjha

a) *A* jamma. *b*) *A* pariphuraī. *c*) *A*, *B* samull°. *d*) *A* gehiṃmi. *e*) *A* khakhiuṃ. *f*) *B* kovi. *g*) *A* vijja°. *h*) *B* khāṇa°. *i*) *A* °kan... *j*) *A* lacchio. *k*) *B* sāricchā. *l*) *B* bujjhasi.

(¹) Questo çloka, che in sostanza non dice nulla di nuovo, è evidentemente una zeppa e disturba il contesto. Infatti la strofa 34 resta monca se non si mette in relazione col concetto della strofa 32.

(²) Per il concetto di questa strofa e della seguente, cfr. Bhartṛhari. *Vairāgyaçataka*, 86:

yāvat svastham idaṃ çarīram arujaṃ yāvaj jarā dūrato
yāvac ce'ndriyaçaktir apratihatā yāvat kṣayo nā 'yuṣaḥ

ātmaçreyasi tāvad eva viduṣā kāryaḥ prayatno mahān
sandīpte bhavane tu kūpakhananaṃ praty udyamaḥ kīdṛçaḥ

33. [La nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, e dolore sono pure le malattie e la morte. Oh ben penoso è il saṃsāra dove sono tormentati i viventi!].

34. Finchè l'indebolimento dei sensi e finchè il demonio della vecchiaia non appariscono, finchè le alterazioni delle malattie e finchè la morte non sopraggiungono.

35. Come in una casa in fiamme nessuno può scavare un pozzo [1], così quando la morte è sopraggiunta come si può praticare la legge, o anima?

36. Peritura è questa bellezza, instabile come il lampo è nel mondo la vita, (breve) come il rossore del vespero e piacere d'un istante è la giovinezza.

37. Mobili come le orecchie dell'elefante sono i beni della fortuna, (effimeri) come l'arco degli dei sono i piaceri dei sensi per gli esseri; svégliati, o anima, non persistere nell'ignoranza.

[1] Intendi: « per estinguere l'incendio ».

38. jaha saṃjhāe sauṇāṇa *a*) saṃgamo jaha pahe ya pahi-
[yāṇaṃ
sayaṇāṇaṃ saṃjogo tah 'eva khaṇa-bhaṃguro jīva

39. nisā-virāme paribhāvayāmi
gehe palitte kim ahaṃ suyāmi *b*)
ḍajjhantam appāṇam uyekkhayāmi
jaṃ dhamma-rahio diyahe gamāmi

40. jā jā vaccai rayaṇī na sā paḍiniyattaī
ahammaṃ kuṇamāṇassa ahalā *c*) janti rāio *d*)

41. jass'atthi maccuṇā sakkhaṃ jassa([1]) atthi *e*) palāyaṇaṃ
jo jāṇe *f*) na marissāmi so hu kaṃkhe *g*) sue sayā *h*)

42. daṇḍa-kaliyaṃ karentā *i*) ([2]) vaccanti hu rāio *j*) ya
[divasā ya
āuṃ *k*) saṃvellantā gayā vi *l*) na puṇo niyattanti

43. jah 'eva *m*) sīho va miyaṃ *n*) gahāya
maccū *o*) naraṃ nei *p*) hu anta-kāle
na tassa māyā va piyā va bhāyā
kālaṃmi taṃm' aṃsa-harā bhavanti

a) *A* sauṇāṇāṃ. *b*) *B* sayāmi. *c*) *A* aphalā. *d*) *A*, *B* rāīo. *e*) *B* vatthi. *f*) *A* jāṇai. *g*) *A* kaṃkkhe. *h*) *A* siyā. *i*) *B* karittā. *j*) *B* rāīo. *k*) *A*, *B* āu. *l*) *B* ya. *m*) *B* jaheṃva. *n*) *A* miuṃ. *o*) *A* maccu. *p*) *B* nea.

([1]) In questo secondo pāda sarebbe più logico leggere *tassa* invece di *jassa*; per tal modo l'intera strofa verrebbe ad avere una doppia correlazione: *jassa.... tassa....* e *jo.... so....*

([2]) *daṇḍa-kaliyaṃ karenta* è tradotto in bhāṣā con: *daṇḍa-mana-vacana-kāyanā kaliradhirādi-karatāṃ*, secondo cui parrebbe che qui *daṇḍa* fosse usato a indicare il triplice dominio sopra pensiero, parole e opere (*tridaṇḍa*).

38. Come nel vespero il convenire degli uccelli e come sulla strada l'incontrarsi dei viandanti, così l'unione dei parenti è effimera, o anima.

39. Al finir della notte io mi desto; mentre la casa è in fiamme, perchè io dormo? Io trascuro me stesso che brucio, giacchè senza (praticare) la legge trascorro i miei giorni.

40. Ogni singola notte che passa, quella più non ritorna; per chi pratica l'empietà infruttuose trascorrono le notti.

41. Chi ha famigliarità colla morte, chi ha (possibilità di) fuggire, chi sa: « io non morirò », colui invero desidera sempre l' indomani.

42. Facendo contesa col daṇḍa (?), trascorrono invero le notti e i giorni, sospingendo innanzi la vita; e una volta trascorsi più non ritornano.

43. Come un leone avendo ghermito una gazzella, così Mṛtyu porta via l'uomo nel momento della morte; nè la madre, nè il padre, nè il fratello in quel tempo sono eredi (del suo karman).

44. jīyaṃ jala-bindu-samaṃ sampattīo taraṃga-lolāo
suminaya-samaṃ ca pemmaṃ jaṃ jāṇasu taṃ karejjāsu

45. saṃjha-rāga-jala-bubbuo- *a*) 'vame
jīvie ya jala-bindu-caṃcale
jovvaṇe ya *b*) nai-vega-sannibhe *c*)
pāva-jīva kim iyaṃ *d*) na bujjhase

46. annattha suyā annattha gehiṇī pariyaṇo vi annattha
bhūya-bali vva kuḍuṃbaṃ *e*) pakkhittaṃ haya-kayan-
[teṇaṃ *f*)

47. jīveṇa bhave bhave mĕlhiyāĩ dehāĩ jāĩ saṃsāre
tāṇaṃ na sāgarehiṃ kīrai saṃkhā aṇantehiṃ

48. nayaṇo-'dayaṃ pi tāsiṃ sāgara-salilāo bahutaraṃ *g*) hoi
galiyaṃ ruyamāṇīṇaṃ *h*) māūṇaṃ anna-m-annāṇaṃ

49. jaṃ narae neraiyā *i*) duhāĩ pāvanti ghor'-aṇantāiṃ
tatto aṇanta-guṇiyaṃ nigoya- *j*) majjhe duhaṃ hoi

50. taṃmi vi nigoya-majjhe vasio re jīva viviha-kamma-
[vasā
visahanto *k*) tikkha-duhaṃ aṇanta-puggala-parāvatte

51. nīhariya kahavi tatto patto maṇuyattaṇaṃ pi re jīva
tattha vi Jiṇa-vara-dhammo patto cintāmaṇi-saricchо *l*)

a) *A* °bubu°. *b*) Manca in *A*. *c*) *B* sannibho. *d*) *B* ayaṃ.
e) *B* kuḍaṃbaṃ. *f*) *B* °teṇa. *g*) *B* bahuaraṃ. *h*) *A* ruyammā°.
i) *A* neraīyā. *j*) *A* niggoya°. *k*) *B* vasahanto. *l*) *A*, *B* sāriccho.

44. La vita è simile a una goccia di acqua, le prosperità sono instabili come onde, l'amore è simile a un sogno....

45. La vita è simile a una bolla d'acqua o al rossore del vespero ed è instabile come una goccia di acqua, e la gioventù è simile per velocità ad un torrente; o empia anima! perchè non avverti ciò?

46. Altrove i figli, altrove la moglie, e i servi pure altrove; come un' offerta ai Bhūta la (tua) famiglia è stata dispersa dall'esecrato destino.

47. I corpi che all'anima nelle diverse esistenze sono toccati nel saṃsāra, di essi neanche un numero infinito di sāgar(opama) basta a fare il computo.

48. E in maggior quantità dell'acqua dell'oceano sono le lacrime versate dalle varie madri piangenti.

49. Quei dolori terribili e infiniti che nell' inferno i dannati conseguono, di essi infinitamente multiplo è il dolore (che si consegue) nel nigoda.

50. Nel mezzo del nigoda tu fosti alloggiata, o anima, dal potere del molteplice karman, e sopportasti un aspro dolore nell'infinito alternarsi della materia.

51. Uscita a stento di là hai conseguito la condizione di uomo, o anima; e in questa hai conseguito l'ottima legge del Jina, la quale è simile alla pietra filosofale.

52. patto vi tammi re jiya *a*) kuṇasi pamāyaṃ tayaṃ tu-
[maṃ ceva *b*)
jeṇaṃ bhav'-andha-kūve puṇo vi paḍio duhaṃ lahasi

53. uvaladdho Jiṇa-dhammo na ya aṇucinno (1) pamāya-
[doseṇaṃ *c*)
hā jīva appa-veriya subahuṃ parao *d*) visūrihisi *e*)

54. soyanti te varāyā *f*) pacchā samuvaṭṭhiyammi mara-
[ṇammi
pāva-pamāya-doseṇaṃ *g*) na saṃcio jehi Jiṇa-dhammo

55. dhī dhī dhī saṃsāre devo mariūṇa jaṃ tirī hoi
mariūṇa rāya-rāyā paripaccai naraya- *h*) jālāe

56. jāi *i*) aṇāho jīvo dumassa pupphaṃ va *j*) kamma-vāya-
[hao
dhaṇa-dhannā- *k*) 'haraṇāiṃ ghara- *l*) sayaṇa-kuḍumba *m*)
[melhevi

57. vasiyaṃ girīsu vasiyaṃ darīsu vasiyaṃ samudda-maj-
[jhammi
rukkh'-aggesu ya vasiyaṃ saṃsāre saṃsaranteṇaṃ *n*)

a) *A*, *B* jīya. *b*) *B* tumaṃ tae jīva. *c*) *B* doseṇa. *d*) *B* purao. *e*) *B* visūrahisi. *f*) *B* barāyā. *g*) *B* °vaseṇaṃ. *h*) *B* niraya°. *i*) *B* jai. *j*) *A* ca. *k*) *A* dhanna°. *l*) *A* vara°. *m*) *B* kuḍaṃba. *n*) *B* °teṇa.

(1) Probabilmente sarà da leggersi *aṇucitto* invece di *aṇucinno*. Meglio ancora sarebbe leggere *aṇuciṭṭho*.

52. Ma, pure avendola conseguita, o anima, tu usi (verso di essa) quella tale trascuranza, per la quale, nel pozzo cieco dell'esistenza nuovamente precipitando, (nuovi) dolori soffri(rai).

53. La legge del Jina è stata conseguita, ma non è stata praticata per colpa di trascuranza; ahimè! o anima, nemica di te stessa! ampiamente in seguito te ne pentirai.

54. Quando la morte è vicina dietro alle loro spalle, si affliggono quegli infelici, che per colpa dell'empia trascuranza non hanno accumulato (meriti praticando) la legge del Jina.

55. Ahimè! ahimè! giacchè nel saṃsāra il dio dopo la morte diventa un animale; dopo la morte il re dei re va a cuocersi nelle fiamme dell'inferno.

56. Derelitta se ne va l'anima, come il fiore di un albero, abbattuta dal vento del karman; (pur) avendo avuto in sorte (sulla terra) ricchezze di campi e di oro, e ornamenti, e casa, e parenti, e famiglia.

57. Ha abitato sui monti, ha abitato nelle caverne, ha abitato nel mezzo del mare, e anche in cima agli alberi ha abitato colui che nel saṃsāra è travolto.

58. devo neraio tti ya kīḍa-payaṃgo tti māṇuso *a*) eso
rūvassī *b*) ya virūvo suha-bhāgī dukkha-bhāgī ya

59. rāo tti ya ḍamago *c*) (1) tti ya esa sapāgo tti esa veya-vio *d*)
sāmī dāso pujjo khalo *e*) tti adhaṇo dhaṇavai tti

60. na vi atthi koi niyamo sa-kamma-viṇiviṭṭha-sarisa-
[kaya-ceṭṭho
annonna-rūva-veso naḍo vva pariyattae jīvo

61. naraesu veyaṇāo aṇovamāo asāya-bahulāo (2)
re jīva tae *f*) pattā aṇanta-khutto bahuvihāo

62. devatte maṇuyatte parā-'bhiogattaṇaṃ uvagaeṇaṃ
bhīsaṇa-duhaṃ bahuvihaṃ aṇanta-khutto samaṇubhū-
[yaṃ

63. tiriya-gaiṃ aṇupatto bhīma-mahā-veyaṇāṃ *g*) aṇega-
[vihāṃ *h*)
jammaṇa-maraṇa-rahaṭṭe aṇanta-khutto paribbhamio *i*)

a) *A* mānaso. *b*) *A*, *B* rūvassi. *c*) *A* dumago; *B* damago. *d*) *A*, *B* °viū. *e*) *B* khala. *f*) *B* taeṃ. *g*) *A*, *B* veyaṇā. *h*) *A B*, aṇegavihā. *i*) *B* paribhamio.

(1) डम, m. eine verachtete Mischlingskaste (vulg. डोम), im System der Sohn einer Cāṇḍālī und eines Leṭa. Nach Wilson mit dem Forttragen der Unreinigkeiten beschäftigt. (P. W.).

(2) Il traduttore in bhāṣā rende *asāya* con *asāta*. Il significato di questa parola non mi è chiaro, perchè non mi pare si possa intendere come una derivazione (con *a* privativa) dal participio *sāta* (da *san*). Io invece sarei propenso a vedere nell'*asāya*° un *asāda*° (cioè *a-sāda* = « non-cessazione ») e questa interpretazione seguo anche nella traduzione della strofa. Se fosse lecito sospettare il luogo come corrotto, non sarebbe paleograficamente impossibile una congettura come *amāya*° o anche *asaṃkha*(*-bahulāo*).

58. Il dio (diventa) un essere infernale, un verme o una farfalla (diventa) quest'uomo; il bello (diventa) brutto, e il felice (diventa) infelice.

59. Il re e l'uomo più abbietto, quello (diventa) un caṇḍāla e questi un conoscitore dei Veda; il padrone un servo, l'uomo rispettabile un birbante, il povero un ricco.

60. Non c'è alcun ordine; dotata di un'azione conforme al karman da essa stessa stabilito, assumendo varie forme, l'anima si muta come un mimo.

61. Negli inferni pene incomparabili, senza cessazìone e multiformi infinite volte tu conseguisti, o anima.

62. Nella condizione di uomo e nella condizione di dio poi, compreso di (troppo) zelo verso gli altri, un terribile multiforme dolore infinite volte soffristi.

63. Conseguita la condizione di animale, piena di grandi e terribili pene, e multiforme, sulla ruota della nascita e della morte infinite volte fosti girato.

64. jāvanti kevi dukkhā sārīrā māṇasā *a*) va saṃsāre
patto *b*) aṇanta-khutto jīvā *c*) saṃsāra-kantāre

65. taṇhā *d*) aṇanta-khutto saṃsāre tārīsi tumaṃ āsī
jaṃ pasameuṃ savvo 'dahīṇam udayaṃ na tīrejjā

66. āsī aṇanta-khutto saṃsāre te *e*) chuhā vi tārisayā
jaṃ pasameuṃ savvo puggala-kāo na tīrejjā

67. kāūṇa aṇantāiṃ jammaṇa-maraṇa-pariyaṭṭaṇa-sayāiṃ
dukkheṇa māṇusattaṃ jai *f*) (1) lahai jah' icchiyaṃ *g*) [jīvo

68. taṃ taha dullaha-lambhaṃ vijju- *h*) layā-caṃcalaṃ ca *i*) [maṇuyattaṃ
dhammaṃmi jo visīyai so kāuriso *j*) na suppuriso *k*)

69. māṇussa-jamme taḍi-laddhaeṇaṃ *l*)
Jiṇinda-dhammo na kao ya jeṇaṃ *m*)
tuṭṭe guṇe jaha dhāṇukkaeṇaṃ
hatthā-'male vā ya avassa teṇaṃ

70. re jīva nisuṇi caṃcala-sahāva
melheviṇu sayala vi bajjha- *n*) bhāva
nava-bheya-pariggaha-viviha- *o*) jāla
saṃsāri atthi sa hu indayāla

a) *B* māṇusā. *b*) *B* pattā. *c*) *A* jīvo. *d*) *A* tanhā. *e*) *A* tte. *f*) *B* jaha. *g*) *B* jjahi°. *h*) *A* vijja°. *i*) Manca in *A*. *j*) *A* kāuraso. *k*) *A* supuriso. *l*) *B* °laddhayaṃmi; *A* °laddhaeṇa. *m*) *B* jeṇa. *n*) *A* sayalabajjha°. *o*) *A* vivaha°.

(1) *jai* nel senso di *jaha* correlativo (cfr. il *taha* della strofa seguente); forse però è meglio leggere *jaha* con *B*.

64. Quanti sono i dolori sia corporali che spirituali nel saṃsāra, (tutti) li conseguisti infinite volte, o anima, nella foresta del saṃsāra.

65. Nel saṃsāra infinite volte tu soffristi una tal sete, che ad estinguerla l'acqua di tutti i mari non basterebbe.

66. Nel saṃsāra infinite volte tu soffristi una tal fame, che ad estinguerla tutto l'ammasso della materia non basterebbe.

67. Siccome (solamente) dopo aver subìto infinite centinaia di alternazioni di nascite e di morti, con pena l'anima consegue la condizione di uomo, secondo i suoi desideri,

68. così la condizione di uomo è difficile a conseguirsi, ed è (altresì) instabile come il lampo. Colui che si sgomenta nella legge (del Jina) è un cattivo uomo, non un buon uomo.

69. Colui che ha raggiunto la sponda della condizione di uomo e non pratica la legge del sommo fra i Jina, gli è come l'arciero che ha rotto il nervo dell'arco; ciò è chiarissimo come un mirobolano sul palmo della mano.

70. (Traduzione incerta).

71. piya-putta-mitta-ghara-ghariṇi-jāya
iha loiya savva *a*) niya-suha-sahāva
na vi atthi koi tuha saraṇa *b*) mukkha
ekkallu sahasi tiri-naraya- *c*) dukkha

72. kus'-agge jaha usa-bindue *d*)
thovaṃ ciṭṭhai lambamāṇae
evaṃ maṇuyāṇa jīviyaṃ
samayaṃ Goyama mā pamāyae.

73. saṃbujjaha kiṃ na bujjhahā *e*)
saṃbohī khalu pecca dullahā
no *f*) hū' vaṇamanti rāio *g*)
no sulahaṃ punarāvi jīviyaṃ *h*)

74. ḍaharā vuḍḍhā *i*) ya pāsahā *j*)
gabbhatthā vi cayanti (1) māṇavā
seṇe jaha vaṭṭayaṃ *k*) hare
evam āu-kkhayaṃmi tuṭṭaī

75. tihuyaṇa-jaṇaṃ marantaṃ daṭṭhūṇa niyanti je na ap-
[pāṇaṃ
viramanti na pāvāo dhi ddhī dhiṭṭhattaṇaṃ *l*) (2) tāṇaṃ

a) *B* savi. *b*) *A* saraṇi. *c*) *B* niraya°. *d*) *B* bindūe. *e*) *A* bujjhaha. *f*) *B* nā. *g*) *A*, *B* rāīo. *h*) *A*, *B* jiviyaṃ. *i*) *B* buḍḍhā. *j*) *A* pāsaha. *k*) *A* baṭṭayaṃ. *l*) *A* dhiṭṭhataṇaṃ; *B* dhiddhattaṇaṃ.

(1) *cayanti* (da √ *cyu*) è reso in bhāṣā con *maraṇa-pāmai* (= « conseguono la morte »). In questo luogo dunque √ *cyu* non è usato nel senso solito di « cadere da una esistenza superiore in una inferiore », ma nel semplice senso di « morire ».

(2) *dhiṭṭhattaṇa*, forma pracrita da un astratto *dhṛṣṭatā*.

71. Il padre, il figlio, l'amico, la famiglia, la moglie, tutti i mortali quaggiù sulla terra pensano alla propria felicità, e nessuno è a te di rifugio, o stolto; da solo tu sopporti le pene dell'inferno e dello stato animale.

72. Come in cima a un filo d'erba una goccia di rugiada per breve tempo rimane attaccata, così la vita degli uomini è simile; o Gotama, non essere trascurante.

73. Svegliatevi! a che non vi destate? Convertirsi nel mondo di là è davvero difficile: non si avvicendano le notti [1], e non è facile ad ottenersi un'altra volta la vita.

74. I mortali, guardate! (tutti) periscono: sieno fanciulli, o sieno vecchi, o sieno ancora nel ventre materno; come lo sparviero ghermisce la quaglia, così (l'uomo) al finir della vita va in pezzi.

75. Coloro che vedendo morire gli abitanti dei tre mondi non riflettono a se stessi, (e) non cessano dal (commettere) empietà; ahimè! ahimè! il loro ardimento!

---

[1] Cioè: « i giorni ». Il computo del tempo fatto contando le notti, anzichè i giorni, è abbastanza frequente.

76. mā mā jaṃpaha bahuyaṃ je baddhā cikkaṇehiṃ kam-
[mehiṃ
savvesi *a*) tesi jāyai hio-'vaeso mahādoso

77. kuṇasi mamattaṃ dhaṇa-sayaṇa-vihava-pamuhesu *b*)
['ṇanta-dukkhesu
siḍhilesi āyaraṃ puṇa aṇanta-sukkhaṃmi mokkhaṃmi

78. saṃsāro duha-heū dukkha-phalo dusaha- *c*) dukkha-
[rūvo ya
na cayanti taṃ pi jīvā ai-baddhā *d*) neha-niyalehiṃ

79. niya-kamma-pavaṇa-calio *e*) jīvo saṃsāra-kāṇaṇe ghore
kā kā viḍaṃbaṇāo na pāvae dusaha-dukkhāo

80. sisiraṃmi sīyalā-'nila-(1) lahari-sahassehi bhinna-ghaṇa-
[deho
tiriyattaṇaṃmi raṇne aṇantaso nihaṇam aṇupatto

81. gimhā-'yava-saṃtatto raṇne chuhio pivāsio bahuso
saṃpatto tiriya-bhave maraṇa-duhaṃ bahu-visūranto

82. vāsāsu raṇṇa-majjhe giri-nijjharaṇo-'dagehi bajjhanto *f*)
sīyā-'nila-ḍajjhavio mao 'si tiriyattaṇe bahuso

a) *B* savvesi tesi. *b*) *B* °vivihavasuhesu. *c*) *A* dussaha.
d) *B* aibandhā. *e*) *B* °valio. *f*) *B* buḍanto.

(1) Per la forma *anila* (per *aṇila*), che ricorre anche più giù (str. 82, 84), cfr. PISCHEL, *Gramm. d. Prākr. Spr.*, § 224. Lo stesso vale anche per la forma *anala* (str. 85, 102).

76. Non parlate troppo (con loro)! [1]. Per tutti quelli che sono legati dalle viscide (catene del) karman una buona ammonizione è come una grande offesa.

77. Tu ti attacchi con tutta l'anima alla grandezza, ai parenti, al denaro, che sono le principali fra le cose che arrecano un infinito dolore, e rallenti invece il tuo zelo per la suprema liberazione, che è (fonte di) infinita beatitudine.

78. Il saṃsāra è causa di dolore, dà per frutto il dolore e ha l'aspetto di un insopportabile dolore; eppure non lo abbandonano le anime strettamente legate dai ceppi dell'affezione.

79. Mossa dal vento del proprio karman, l'anima nella spaventosa foresta del saṃsāra, quali, quali non soffre dileggi di insopportabile dolore?

80. Nell'inverno, trapassato il solido corpo da migliaia di buffi di freddo vento, nella condizione di animale, in mezzo alla selva, infinite volte la morte conseguisti.

81. (Nell'estate) dall'estivo calore riarso, nella selva, affamato e assetato molte volte, nella natura di animale conseguisti il dolore della morte in mezzo a grandi tormenti.

82. Nella stagione delle pioggie, nel mezzo della selva, tormentato dall'acqua dei torrenti montani, tormentato dal freddo vento, nella condizione di animale molte volte moristi.

[1] Cioè: « non vi affanniate soverchiamente per convertirli ».

83. evaṃ tiriya-bhavesuṃ *a*) kīsanto dukkha-saya-sahassehiṃ
vasio aṇanta-khutto jīvo bhīsaṇa-bhavā-'ranne

84. duṭṭh'-aṭṭha-kamma-palayā-nile-'rio *b*) bhīsaṇaṃmi bha-[va-*c*) ranne
hiṇḍanto *d*) naraesu vi aṇantaso jīva patto 'si

85. sattasu naraya-mahīsuṃ *e*) vajjā-'nala- *f*) dāha-sīya-viya-[ṇāsu
vasio aṇanta-khutto vilavanto karuṇa- *g*) saddehiṃ

86. piya-māya-sayaṇa-rahio duranta-vāhīhi pīḍio bahuso
maṇuya-bhave nissare *h*) velavio *i*) kiṃ na taṃ sarasi

87. pavaṇo *j*) vva gayaṇa-magge alakkhio bhamai bhava-[vaṇe jīvo
ṭhāṇe ṭhāṇaṃmi *k*) samujjhiūṇa dhaṇa-sayaṇa-saṃghāe

88. viddhijjantā *l*) asaiṃ jamma-jarā-maraṇa-tikkha-kun-[tehiṃ
duham aṇuhavanti ghoraṃ saṃsāre saṃsaranti jiyā *m*)

89. tahavi khaṇaṃ pi kayāvi hu annāṇa-bhuyaṃga-ḍaṃ-[kiyā jīvā
saṃsāra-cāragāo na ya uvvijjanti *n*) kaiyāvi *o*)

90. kīlasi *p*) kiyanta-velaṃ sarīra-vāvī ya *q*) jattha paisa-[mayaṃ *r*)
kāla-rahaṭṭa-ghaḍīhiṃ sosijjai jīviyaṃ toyaṃ *s*)

a) *A* °bhavesu. *b*) *A* °'nilaperio: *B* °'nilorio. *c*) *A* bhavā°. *d*) *B* hiṇḍinto. *e*) *A* °mahīsu. *f*) *B* vajjānila°. *g*) *A* karaṇa°. *h*) *A* nisāro. *i*) *A* vilavio. *j*) *A* pavvano. *k*) *A* ṭhāṇaṃṭhāṇaṃmi. *l*) *A* vidhijj°. *m*) *A* jīyā. *n*) *A* uvijj°. *o*) *B* kaīyāvi. *p*) *B* kālasi. *q*) *B* °vāvī i jattha. *r*) *A* payasamayaṃ. *s*) *B* jīviyaṃbhohaṃ.

83. Così nelle esistenze animali, tormentato da centinaia di migliaia di dolori, infinite volte è alloggiata l'anima nella spaventosa selva dell'esistenza.

84. Sospinta dall'empio ottuplice karman, che è come il vento della distruzione del mondo, nella spaventosa selva dell'esistenza, errando qua e là, anche negli inferni infinite volte, o anima, giungesti.

85. Nei sette inferni e terre, penosi per il fulmine, il fuoco, l'arsura e il freddo, fosti alloggiato infinite volte lamentandoti con voci da destar pietà.

86. Lontano dal padre, dalla madre e dai congiunti, da infiniti dolori variamente tormentato, nell'arida esistenza umana fosti sospinto, come ciò non ricordi?

87. Come il vento per la via del cielo, così l'anima erra invisibile nella selva dell'esistenza, qua e là abbandonando i parenti e le ricchezze.

88. Trafitte replicatamente dalle acute lancie della nascita, della vecchiezza e della morte, un dolore terribile soffrono le anime (che) sono travolte nel saṃsāra.

89. Eppure neppure un momento mai le anime, morse dal serpente dell'ignoranza, dal carcere del saṃsāra aborrono, mai.

90. Tu ti trastulli per un breve tempo, mentre il pozzo del tuo corpo continuamente, per mezzo delle secchie (messe in moto) dalla ruota del tempo, vien prosciugato della sua acqua (che è la) vita.

91. re jīva bujjha mā mujjha mā pamāyaṃ karesi (*sic*) re [pāvaṃ
kiṃ para-loe guru-dukkha-bhāyaṇaṃ hohisi ayāṇa

92. bujjhasu re jīva tumaṃ mā mujjhasu Jiṇa-mayaṃ pi [nāūṇaṃ *a*)
jamhā puṇaravi esā sāmaggī dullahā jīva *b*)

93. dulaho *c*) puṇa Jiṇa-dhammo tumaṃ pamāyā-paro *d*) [suhe-'sī ya
dusahaṃ ca naraya-dukkhaṃ kaha hohisi taṃ na yāṇāmo

94. athireṇa thiro samaḷeṇa nimmalo para-vaseṇa sāhīṇo
deheṇa jai viḍhappai dhammo tā kiṃ na pajjattaṃ

95. jaha cintāmaṇi-rayaṇaṃ sulahaṃ na hu hoi tuccha-[vihavāṇaṃ
guṇa-vihava-vajjiyāṇaṃ jiyāṇa taha dhamma-rayaṇam pi

96. jaha diṭṭhi-saṃjogo na hoi jacc'-andhayāṇa jīvāṇaṃ *e*)
taha Jiṇa-maya-saṃjogo na hoi micch'-andha-jīvāṇaṃ

97. paccakkha-m-aṇanta-guṇe Jiṇ'-inda-dhamme na dosa-[leso vi
tahavi hu annāṇ'-andhā na ramanti kayāvi tammi jiyā

a) *B* nāūṇa. *b*) *B* sāmaggī pāviyā jāva. *c*) *A* dullaho.
d) *B* pamāyāyaro. *e*) *B* jīvāṇa.

91. O anima, destati! non perseverare nell'errore! non praticare l'empia trascuranza! Forse che nel mondo di là vorrai diventare ricettacolo di grave dolore, o ignorante?

92. Destati, o anima! non perseverare nell'errore ora che hai conosciuto la dottrina del Jina. Poichè un'altra volta tutta questa completezza è difficile a conseguirsi, o anima.

93. Difficile a conseguirsi una seconda volta è la religione del Jina, e tu sei trascurante e cupida di felicità, e difficile a sopportarsi è il dolore dell'inferno; come tu sarai (nella prossima esistenza), non lo sappiamo.

94. Se col corpo instabile, immondo, schiavo si consegue la legge stabile, immacolata, indipendente; allora che cosa non è stato conseguito?

95. Come la gemma Cintāmaṇi non è invero facile a conseguirsi per chi è vuoto di ricchezze, così per le anime che sono prive della ricchezza del merito la gemma della legge (non è facile a conseguirsi).

96. Come gli esseri ciechi fino dalla nascita non hanno il possesso della vista, così le anime cieche dall'errore non hanno il possesso della dottrina del Jina.

97. Evidenti e infiniti sono i pregi nella religione del re dei Jina, e non c'è neppure il più piccolo difetto; eppure acciecate dall'ignoranza non si dilettano mai in essa le anime.

98. micche aṇanta-dosā payaḍā dīsanti na vi ya guṇa-leso
tahavi ya taṃ ceva jiyā hā moh'-andhā nisevanti

99. dhiddhī tāṇa narāṇaṃ vinnāṇe taha guṇesu kusalatte
suha-sacca-dhamma-rayaṇe *a*) suparikkhaṃ *b*) je *c*) na [yāṇanti

100. Jiṇa-dhammo ya jīvāṇaṃ apuvvo kappa-pāyavo
sagg'-apavagga-sukkhāṇaṃ phalāṇaṃ dāyago *d*) imo

101. dhammo bandhū sumitto ya dhammo ya *e*) paramo [gurū *f*)
mokkha-magge payaṭṭāṇaṃ dhammo parama-sandaṇo

102. cau-gai-'nanta-duhā-'nala-palitta-bhava-kāṇaṇe mahā-[bhīme
sevasu re jīva tumaṃ Jiṇa-vayaṇaṃ amiya-kuṇḍa-samaṃ

103. visame bhava-maru-dese aṇanta-duha-gimha-tāva-saṃ-[tatte
Jiṇa-dhamma-kappa-rukkhaṃ sarasu *g*) tumaṃ jīva [siva-suhayaṃ *h*)

104. kiṃ bahuṇā taha dhamme jaiyavvaṃ jaha bhavo-['dahiṃ ghoraṃ
lahu tariuṃ *i*) aṇanta-suhaṃ lahai jio sāsayaṃ ṭhāṇaṃ

a) *B* °rayaṇo. *b*) *B* saparikkhaṃ. *c*) *B* jaṃ. *d*) *B* dāigo.
e) Manca in *B*. *f*) *A* guru. *g*) *B* sarasi. *h*) *A* °suhaya.
i) *B* tariyamaṇanta°.

98. Nelle false dottrine infiniti difetti sono palesi e non c'è neppure il più piccolo pregio, eppure esse proprio le anime, ahimè! acciecate dal moha onorano.

99. Ahimè, ahimè l'abilità che hanno (nel giudicare) della scienza e delle virtù quegli uomini, che non sanno esaminar bene la gemma della bella e vera religione!

100. La religione del Jina per le anime è un maraviglioso kalpadruma: questo dà come frutti le felicità dell'eterna beatitudine celeste.

101. Il dharma è il parente, è l'amico; il dharma è il sommo guru; per coloro che si sono messi per la via della liberazione finale il dharma è l'ottimo carro.

102. Nella spaventosissima foresta dell'esistenza, infiammata dal fuoco dell'infinito dolore delle quattro condizioni di vita, segui, o anima, la dottrina del Jina, la quale è simile ad una coppa di ambrosia.

103. Nell'aspro deserto dell'esistenza, riarso dall'ardore cocente del dolore infinito, ricorda, o anima, la legge del Jina, la quale è un kalpadruma, datore di beatitudine.

104. A che molte parole? così nella legge bisogna dirigere i propri sforzi, in modo che l'anima, attraversando prestamente il terribile oceano dell'esistenza, possa conseguire l'eterna sede piena di infinita felicità.

Firenze, Aprile 1909.

L. P. Tessitori.

UN INSIGNE DRAMMA INDIANO

nella recente traduzione di Michele Kerbaker [1]

Signore e Signori,

Sono ormai più di venti anni che in questa illustre città, in questa precisa ospitale sede del Circolo Filologico milanese, il prof. Pietro Merlo illustrava, con profondità di dottrina ed ornata parola, la *più antica poesia dell' India* e citando alcune mirabili versioni metriche di Michele Kerbaker lo proclamava il Rückert italiano, vale a dire il nostro più fedele, elegante e forbito traduttore dei venerandi documenti poetici dell' India antica [2]. Più di venti anni sono passati durante i quali il Kerbaker con fede giovanile e con eroica

---

[1] Conferenza detta il 21 marzo 1909 nella sala della Biblioteca del Circolo Filologico di Milano.

[2] *La più antica poesia dell' India.* Lettura fatta al Circolo Filologico di Milano, addì 8 aprile 1888 dal prof. PIETRO MERLO. Milano-Torino, Fratelli Dumolard Editori, 1888, pp. 27 segg.

resistenza al lavoro non ha mai smesso di regalare all'Italia traduzioni di inni vedici e dei più celebri episodi del *Mahābhārata*, talchè oggi ci si aspetterebbe di trovare in lui spossato il lavoratore, esausta la vena del poeta. Invece il lavoratore sembra attingere dagli anni nuove forze, simile al gigante della favola dalla madre terra, e il poeta par che più bello invecchiando come il sole al tramonto, ottenga dalle Muse tutti i favori, tutte le grazie. Il *Carretto d'argilla* testè pubblicato è indubbiamente l'opera più perfetta di Michele Kerbaker ed io vorrei che qui potesse ancora risuonare la voce di quel grande ed eletto ingegno che fu Pietro Merlo a dire dello importante avvenimento letterario, a rendere solenne pubblica onoranza all'insigne Maestro, decoro degli studî di Indologia e della patria letteratura.

Un fato crudele, invidioso dei nostri studî, ha rapito all'Italia Pietro Merlo, però sono io qui invece di lui, ma assai meno degnamente, per parlarvi del dramma indiano recentemente tradotto da Michele Kerbaker.

Nessuna produzione poetica indiana potrebbe meglio del *Carretto di argilla* servire al fine di dare dell'India e della sua civiltà un'idea chiara e precisa a tutti. Gl'inni del Veda ci rappresentano un mondo troppo lontano dal nostro, sono spesso un enigma anche per lo studioso specia-

lista, però dinnanzi agli dei vedici personificanti la tale e la tale altra forza o fenomeno di natura e antropomorfizzati a metà, i nostri dubbi spesseggiano, non tutto ci riesce chiaro, pochissimo s'intuisce e ci si vede trasportati in un campo riservato esclusivamente all'indagine paziente e minuziosa. Nè un profano di studî indiani potrà leggere senza intoppo il *Mahābhārata* od il *Rāmāyaṇa,* tanto la leggenda epica si trova, segnatamente nel primo dei due poemi, consertata con la mitologia e la filosofia, in una parola, con gli elementi proprî caratteristici della civiltà indiana. D'altra parte la lirica indiana si eleva più dal lato della forma che da quello del pensiero e del sentimento, però il *Meghadūta* di *Kālidāsa* voler che piaccia a chi non sa di Sanscrito e non può leggerlo nell'originale, significa volerne troppo. Ben credo che chiunque sia dotato, come il Goethe, della *Lust zum Fabulieren* proverà diletto grandissimo nella lettura della raccolta di novelle di *Somadeva*, vero oceano di fiabe, unico prodigio di fantasia popolare. Ma, in generale, noi oggi le fiabe le lasciamo leggere ai fanciulli e poco ci interessa il libro che non ci parli delle nostre passioni, degli urti e delle alleanze degl' interessi umani nella vita sociale.

Il dramma, soltanto il dramma può rappresentarci gli uomini in società e riprodurci al vivo quella tragicommedia che è la vita umana. Eppure

non tutti i drammaturghi indiani attingono alla fonte della realtà. *Kālidāsa* e *Bhavabhūti* si compiacciono d'introdurre sulle scene dei loro drammi, personaggi mitologici e fantasmagorie che non hanno nulla che vedere con la vita reale d'ogni giorno. Soltanto *Çūdraka*, l'autore del *Mṛcchakaṭikam* (o carretto d'argilla), violando la tradizione, ha scritto un dramma puramente umano, ha voluto che le sue scene fossero uno specchio fedele della vita degl'indiani del secondo secolo dopo Cristo, però dicevo che nessuna opera poetica indiana sarebbe in grado di farci conoscere l'India così bene come ce la fà conoscere il *Carretto di argilla*.

Per una naturale illusione l'umanità crede di mutare, di perfezionarsi nel suo cammino secolare, e c'è pure chi varcando una frontiera pensa che quegli esseri umani che egli incontra in una nuova foggia di vestire e ode parlare in altro idioma, abbiano pure un'altra anima. Per convincersi che il tempo e lo spazio non alterano nè punto nè poco l'uomo, occorrerebbero due vite: la prima spesa tutta nello studio delle antiche civiltà, la seconda nel percorrere in lungo e in largo tutta la terra. Ben è vero che non sono mancati pensatori i quali hanno intuito il principio della immutabilità della natura umana, hanno segnato un limite massimo alla salita ed uno minimo alla discesa sul cammino

che l'uomo può percorrere ad incivilirsi o ad imbarbarirsi, non sperano troppo dal progresso nè troppo temono dal regresso. È caratteristica nostra quella di credere *magnifiche e progressive* le nostre sorti, di considerare le scoperte insigni delle scienze esatte principio di un'era nuova, di guardare con occhio di commiserazione i popoli antichi che non avevano nè le ferrovie nè il telegrafo senza fili, di sperare nella pace universale, nella abolizione delle prigioni, nella sostituzione del chimico a Dio per infondere vita alla materia. Intanto basta ancora un *sotterraneo crollo* per *distruggere sì* che dell'uomo *avanzi a gran pena la ricordanza* e occorre solo gettare uno sguardo sulla complessa vita di una qualunque delle nostre città europee per scoprirvi lo spettacolo solito, antico quanto l'uomo, dei ricchi da una parte che godono e dei poveri che soffrono dall'altra, della giustizia che arriva tardi a riparare e punire, della malattia che il dottissimo medico non sa curare, della oppressione del più debole da parte del più forte. Prendete ad uno ad uno i nostri tipi sociali più diversi e li troverete identici a quelli di mille anni fa: il principotto malamente educato è sempre lo stesso scapestrato, lo stesso prepotente; il prete degenerato non pure mostra ancora il volto rubicondo e l'epa grossa ma parla ed opera volgarmente; lo sbirro ha cambiato uniforme non già

natura; l'ubriaco non beve più lo stesso liquore ma barcolla e sconnette sempre allo stesso modo; la moderna *roulette* produce gli stessi effetti nel giuocatore; la cortigiana, se pure non gli stessi, adopera pur sempre belletti; nè Giove nè *Viṣṇu* risuonano nella bestemmia del nostro carrettiere e non perciò ha mutato d'essenza la bestemmia, e così pure la gente virtuosa e buona che vive ai giorni nostri non ha un moto gentile dell'animo, non un pensiero, non un'azione che non trovi riscontro negli slanci affettuosi, nelle idee e negli atti delle persone nobili ed elevate di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo. Se avete dei dubbi, aprite il *Carretto d'argilla.*

Siamo in *Ujjayinī* città ricca e popolosa nel secondo secolo dell'era nostra. *Pālaka* ne è il re, tiranno odioso che non appare mai sulla scena, ma emana dall'ombra nella quale si tiene, editti feroci che non lasciano dubbî sulla sua indole e sulle sue intenzioni. *Pālaka* è geloso custode dell'ordine costituito, odia le novità, protegge il sistema castale rigoroso come quello che gli offre il mezzo migliore di opprimere il popolo, di assicurare l'impunità alle colpe e alle efferatezze di quanti sono complici della tirannide. Prepariamoci quindi a trovar buono il popolo, a cercare le virtù tra gli oppressi; perchè la tirannide ha almeno un vantaggio: quello d'insegnare ai cittadini l'amor

della giustizia e della rettitudine, l'abnegazione, la solidarietà, l'eroismo.

Le più insigni virtù civili fioriscono in basso quando i governi sono duri e prepotenti, e invece si vede spesso che se il popolo comanda e diventa lui il tiranno le parti si scambiano e chi prima era carnefice diventa vittima, però tutte le virtù esulano tra i grandi, bersaglio dei demagoghi e soli veri amici disinteressati dello Stato. Fu dunque una grande e bella ispirazione quella di *Çūdraka* di volere che il suo dramma si svolgesse in tempi di tirannide; così egli trovò modo di farci subito amare i suoi personaggi che o rassegnati o vindici della giustizia offesa ci appariscono sempre sotto una buona luce. Niente riesce così efficacemente a far che gli uomini si amino gli uni gli altri e sieno solidali tra loro quanto il dover combattere un nemico comune, niente c'induce tanto a perdonare le colpe degli uomini quanto il trovare in essi egregie e solide virtù accanto a quelle colpe. L'orrore che ispira il tiranno *Pālaka* e le sue nequizie servono opportunamente a renderci cari perfino i malfattori che agiscono nel dramma, però guardiamo con occhio di simpatia il ladro che sulle mosse di far sua la donna amata la pianta e corre in soccorso dell'amico che è stato ingiustamente gettato nel fondo di una prigione, perdoniamo al brigadiere che tradisce gli ordini

del re concedendo un salvacondotto all' innocente che egli dovrebbe arrestare, plaudiamo al giuocatore violento che prendendo le difese del debole si schiera contro la legge ed entra nel partito rivoluzionario. Grazie alla figura odiosa del tiranno e alle ingiustizie e crudeltà dei suoi parenti e funzionarî, tutti gli altri personaggi del *Carretto di argilla* ci sembrano generosi, buoni, eroici : il paggio, il pastore, il ladro, il bagnaiuolo, il giuocatore *Darduraka,* il poliziotto *Candanakà,* i servi, le ancelle, e perfino i carnefici. Tutti questi sono personaggi secondari, però nel primo attore il poeta ha voluto fosse incarnato il tipo più ideale e perfetto di uomo che l' indiano vagheggia: l'uomo buono. Secondo gl' indiani a voler che la vita abbia un pregio è necessario che essa sia spesa o in opere prodi, o nell' acquisto della sapienza, o in atti di liberalità o in pratiche di ascetismo, però si può dire che vivano realmente soltanto gli eroi, i sapienti, i ricchi benefici e gli asceti. Tutti gli altri uomini non vivono ma tirano il fiato nè più nè meno che tanti soffietti. Il protagonista del *Carretto di argilla* messer *Cārudatta* rientra nella categoria dei ricchi benefattori. Se non che noi non possiamo con l'idea che ci si forma dell'uomo benefico capire *Cārudatta* e in generale il benefattore indiano. In India la virtù della liberalità e della pietà verso i proprî simili non conosce le

restrizioni nostre; i limiti che le imperiose necessità di una sana ed equilibrata vita sociale impongono ai sentimenti di umanità e di carità, non frenano le ardenti anime dell'India. Da noi qualunque cosa turbi l'ordine sociale è male, però l'individuo che profonde i suoi averi in far del bene e si riduce in povertà è uno squilibrato, vien meno ai doveri che egli ha verso il proprio grado e la propria famiglia, è un elemento di disordine nello Stato. Tutto da noi deve essere misurato, anche la virtù, però chi ha cento dia dieci e chi mille cento. Gli è che per noi la vita è il massimo dei valori e non va discussa, però tutto quello che può tendere a menomarla, a rinnegarla è fatale errore, è colpa. Quale bene possiam noi figurarci maggiore di quello di occupare il nostro posto in società tranquilli e lieti tutta la vita? E quando abbiamo soddisfatto ai doveri che c'impone il vivere sociale, quali altri obblighi ci restano? Pur che lo Stato sussista e fiorisca, taccia e si spenga ogni aspirazione individuale, ogni slancio ed ardore di un'anima. Ordine, ordine, niente altro che ordine noi vogliamo; e macchine, macchine, niente altro che macchine noi siamo diventati! Abbiamo lo Stato ma l'individuo non c'è più, e la carità pubblica ha soffocato o quasi la carità privata. Sarebbe più possibile tra noi S. Francesco d'Assisi, e non è forse la carità di S. Francesco la sola, la

vera carità? Il tiranno *Pālaka* ai giorni nostri sarebbe assai probabilmente un eccellente monarca!

Ma il popolo soggetto a *Pālaka* ardeva di fede buddhistica, odiava il rigido ordinamento delle caste, sprezzava la vita e la considerava instabile come la stilla d'acqua sulla foglia del loto. « Vita è dolore » ha detto il Buddha, « rinunzia è liberazione ». Lo Stato da codeste massime n'esce assai malconcio mentre l'individuo diventa sollecito soltanto della propria salvezza spirituale, però sovrano arbitro delle proprie azioni dietro al miraggio del *nirvāṇa* o estinzione del dolore dell'esistenza, tocca il fondo di tutte quelle virtù che importano lo sprezzo dei beni temporali ed aiutano a spingersi innanzi sul gran cammino tracciato dal *Buddha*. La liberalità sotto l'egida di tali principî non è più regolata nè frenata da qualsiasi considerazione o calcolo. Chi più largisce più si acquista merito e nel largire non si deve guardare se chi riceve sia degno o indegno, buono o cattivo. Il mazzettino di fiori vi lascia profumata così la mano destra come la sinistra, del pari il buono fa la carità a chiunque lo avvicini e la bontà diventa in lui quel che nel fiore è la fragranza, la quale si espande fatalmente in tutti i versi e non conosce preferenze. Messer *Cārudatta* è in fondo un buddhista, è la personificazione della bontà quale gl'Indiani la vagheggiano, e la bontà ha sulle altre doti del-

l'anima il vantaggio di essere una sorgente continua ed inesauribile. Quale genio non ha le sue intermittenze, quale coraggio si mantiene sempre alla stessa altezza? Ma la bontà non si smentisce mai, dura quanto la vita, è la regina delle virtù, però bene si dice che tra l'uomo buono e l'uomo d'ingegno si preferisce il primo.

In tutta la città di *Ujjayinī* non c'è un povero, un infelice che non abbia trovato aiuto e conforto presso Messer *Cārudatta.* La munificenza di lui è infinita, il popolo lo paragona all'albero paradisiaco che carico di frutti piega all'ingiù le rame per rendere altrui facile lo spiccarli. Fare il bene è il massimo godimento di *Cārudatta ;* la sua grande anima accoglie tante virtù quante gemme la profondità del mare. Se rende un beneficio non lo strombazza, dimentica sempre i torti che gli si fanno, è la perla della città. Temendo di spezzarla non ha mai curvata una pianta per spiccarne i fiori, ha profuso le sue ricchezze nell'adornare *Ujjayinī* di baluardi, chiostri, templi, giardini, laghetti e fontane, pare simile al raggio della luna che rischiara e non scotta. Ma la bontà è stata la rovina di Messer *Cārudatta,* egli si è ridotto povero e altro non gli resta che il suo buon nome. Gli amici lo hanno abbandonato come gli uccelli un albero incenerito dalla folgore, però al suo primo entrare in iscena egli rimpiange i giorni dell'ab-

bondanza, impreca alla povertà e lamenta soprattutto

> Che, al mancar della ricchezza,
> Pur suoi nodi allenta e spezza
> La più solida amistà.

Non si vede a questo mondo spettacolo più triste di quello dell'uomo egregio privo di averi; però gl'indiani sogliono dire che quando la ricchezza non affluisce all'uomo buono, leale, serio, munifico, affettuoso e intelligente, la ricchezza inganna sè stessa.

Tragedia è l'esistenza del povero che ha l'anima di re, però *Çūdraka* ci presenta il suo protagonista sulle rovine di una grandezza che fu, abbandonato dagli amici, in lotta perenne tra l'istinto prepotente di fare il bene e l'inettitudine a che lo danna la miseria. Gli tocca accompagnare di notte per la strada buia la donna del suo cuore ed ordina ai servi che s'accendano le lanterne: ahimè in casa non c'è olio e le lanterne non possono far luce. Un valoroso popolano ammazza un elefante furioso in procinto di squartare con le zanne un monaco mendicante e *Cārudatta* vuol subito premiare la coraggiosa azione col presente di un monile: ma ahimè si tocca le dita e le trova spoglie di anelli, fruga le tasche e sono vuote. L'intero dramma abbonda di questi particolari squisitamente delicati

e preziosissimi a delineare il carattere di questo e quel personaggio.

La povertà non ha mutato l'indole di Messer *Cārudatta,* perchè Messer *Cārudatta* è un uomo egregio, e gli egregi, dicono gl'Indiani, sono superiori ai colpi della sventura, non cambiano mai, sono come il sole che è rosso quando sorge e rosso pure quando tramonta, sono come la fiamma che anche capovolta va sempre in su. Un ladro forando una parete è penetrato in casa di *Cārudatta:* oh che credete che questi faccia? Ammira l'arte del ladro nel praticare il foro e pensando che quello nulla ha potuto rubare in tanto povera casa, sente quasi compassione del mariuolo.

A tanta munificenza e bontà *Cārudatta* accoppia l'entusiasmo per le arti belle, però il poeta nella prima scena dell'atto terzo ce lo rappresenta rapito dalla gioia di aver sentito cantare in un concerto, dal quale appunto torna la notte tardi, un esimio tenore. La scena è di una naturalezza tale che sembra scritta oggi.

Cārudatta è infine una di quelle figure signorilmente belle che si raccomandano da sè e sembra rivelino negli aristocratici lineamenti la nobiltà del sentire e la generosità dell'animo. Accusato falsamente dal suo rivale di avere ammazzato una donna per derubarla e trascinato dinnanzi al giudice, questi gli fissa gli occhi addosso e subito

esclama :

> **Ah, quel naso aquilin, quell'occhio aperto,**
> **Che agli angoli si allunga, e mira dritto,**
> **La mente losca non annunzia certo,**
> **Di chi commesso abbia un sì gran delitto.**

Che cosa manca dunque a *Cārudatta* per ispirare amore ad una donna? Sua moglie infatti lo ama teneramente e non esita a spogliarsi delle gioie sue più preziose per sovvenire ai bisogni di lui, tutelarne l'onore. Anzi conoscendo il fiero e nobile sentire del marito non osa offrirgli direttamente i doni ma procura che l'aiuto gli giunga in modo da non offenderne la suscettibilità.

Di *Cārudatta* però si è invaghita un' altra donna, *Vasantasenā,* e se n'è invaghita appunto perchè è povero. Virtù e ricchezze difficilmente si appajano; le cisterne che più abbondano di acqua contengono acqua salmastra. *Vasantasenā* è bellissima, pare la Dea del piacere, ed è ricca, molto ricca. Che cosa dunque la separa dall'uomo del quale s'è innamorata al primo vederlo nel giardino pubblico? *Vasantasenā* è una cortigiana. Nè il vizio nè l'ambizione la ridusse in stato così abietto, ma la nascita. In India così come si nasce brahmano o servo, guerriero o mercante si nasce pure cortigiana, e *Vasantasenā* è venuta al mondo in una casa di piacere, è stata educata nelle arti

della seduzione, è diventata l'etera più elegante e corteggiata di *Ujjayinī*.

C'è chi ha chiamato le nostre cortigiane altrettante vittime sacrificate sull'altare della monogamia, non pensando che la società nostra non imprime nessun marchio dalla nascita alla innocente creatura, e lascia alla virtù ed al lavoro i mezzi di conquistarsi in società l'ambito posto. Ma il crudele sistema delle caste danna alla abiezione la bambina ancora in fasce e le dice: tu sarai cortigiana e non potrai essere che cortigiana. *Vasantasenā* è perfettamente conscia della terribile disgrazia della sua nascita, ma rassegnarsi al fato non può, chè delle ricchezze non sa che farsi e soprattutto le riesce impossibile simulare l'affetto e tradire i proprî sentimenti.

La munificenza di *Vasantasenā* non è inferiore a quella di *Cārudatta* ed ella gode nel largire, nel far piacere agli altri, però dona un braccialetto prezioso a un giocatore per liberarlo dagli artigli di un feroce biscazziere creditore, non osa richiamare all'ordine l'ancella che in dolce colloquio con un amante ha dimenticato il proprio dovere, ha una parola di consolazione e un sorriso per tutti, però tutti in città le fanno onore, tutti sanno che è cortigiana solo di casta e non si accomoda al talento degli uomini così come è lo stile delle altre sue compagne di sventura.

L'amore concepito da *Vasantasenā* per *Cārudatta* è negli effetti quello stesso che può tormentare il cuore puro di una giovanetta: *Vasantasenā* è distratta e malinconica, ha il pensiero sempre fisso nell'oggetto del suo amore, dimentica il tempo nel rimirare il ritratto dell'amante, corre alla finestra per vederlo passare, diventa d'un tratto particolarmente gentile verso chi pronunzia il nome di *Cārudatta* e ne loda le virtù e a chi le intima sotto minaccia di morte di non invocare il suo diletto, ella risponde: sì, vada il mio pensiero riverente a lui, a lui soltanto.

Se bontà e dolcezza ebbero mai potere di redimere una donna perduta, l'ebbero in questo dramma di *Çūdraka*. Per la consorte di *Cārudatta* non sente invidia *Vasantasenā,* anzi le manda questo messaggio: « ammaliata dalle virtù del tuo sposo io sono diventata schiava di lui e di te ». Oh quante carezze prodiga al figlioletto di *Cārudatta* l'infelice e soavissima creatura quando lo vede la prima volta. Il fanciullo piange perchè vorrebbe anche lui possedere come il figlio del ricco vicino un carrettino d'oro con cui potersi trastullare e non sa che farsi di quello brutto di argilla che gli hanno comperato. *Vasantasenā* promette al bimbo un carrettino d'oro e il bimbo chiede alla serva: « Chi è questa Signora? ». La serva gli risponde: « È una tua seconda mamma ».

« Tu dici una bugia! Come potrebbe la Signora essere una mia mamma, portando di così belle vesti? ».

Vasantasenā scatta, sente ribrezzo della ricchezza che ha indosso, si strappa gli ornamenti, vuol parere povera, e singhiozzando domanda al fanciullo: « ora posso io essere una tua mamma? ».

Questa scena semplicissima e commovente ha dato il titolo al dramma e in essa ha *Çūdraka* veramente toccato il vertice di quell'arte che sa ottenere massimi effetti con minimi mezzi.

E questa stessa *Vasantasenā* che nella povera casa di *Cārudatta* si comporta umilmente e sente tutta la distanza che la separa, lei una rejetta, dalla gente nobile e virtuosa, questa stessa *Vasantasenā* respinge sdegnosamente l'aborrito principotto che le fa la corte, anzi non esita a rispondere con un calcio alle vili proteste di amore che ode da lui prostratosile ai piedi. Meglio la morte che l'essere cortigiana, però rinvenendo dal deliquio in che l'ha fatta piombare la brutale aggressione del suo nemico offeso, *Vasantasenā* esclama: « O perchè non sono io morta? » e a chi le chiede che cosa ciò voglia dire, risponde con profonda tristezza: « vuol dire, vuol dire la casta alla quale appartengo! ».

Ecco dunque due posizioni supremamente tragiche poste l'una di fronte all'altra: quella di *Cā-*

rudatta caduto dalla prosperità nella miseria, quella di *Vasantasenā* invasa dall'affetto più puro e condannata dalla crudele legge sociale al mercimonio dell'amore. La dignità impedisce a *Cārudatta* povero di manifestare la propria inclinazione alla etera sfavillante di gemme, e questa trova appunto nella sua condizione di etera il massimo ostacolo ad esprimere l'affetto purissimo che per lui sente. Una barriera sociale s'interpone tra i due amanti però Amore dovrà lottare e trionfare sul fato.

Se non che il fato non è lui solo avverso; congiura contro la felicità di *Cārudatta* e di *Vasantasenā* la malizia degli uomini personificata nella ributtante figura del giovane cognato del re, del principe *Saṃsthānaka.* Costui ha concepito per *Vasantasenā* una passione violenta che le ripulse della etera servono solo ad accendere. È uno di quegli uomini che credono d'essere realmente superiori agli altri solo perchè sguazzano nell'oro e sono imparentati coi potenti. Gl'indiani sogliono paragonarli alla sabbia che in sè non ha calore ma ricevendolo dal sole s' infoca e diventa intollerabile. *Saṃsthānaka* è il rovescio di *Cārudatta:* questi protegge il debole e sfida il prepotente, l'altro infierisce contro il debole e scappa dinnanzi al prepotente, è un eroe quando si tratta di percuotere donne o monaci inermi e pazienti,

è un coniglio se ode di lontano passi di uomini o vede la faccia di una strega o di un ladro. *Cārudatta* è modesto, sapiente, mite; *Saṃsthānaka* è vano, ignorante, crudele, però crede sè stesso prode ed è vile, si vanta di saper cantare e stona, ostenta erudizione e sbaglia sempre le citazioni o è capace di dire che ode i profumi e fiuta i suoni, che gli sciacalli volano e le cornacchie trottano. Non crede nell'altro mondo e si maraviglia che altri possa avere orrore del peccato, gode nell'assistere al capitombolo d'una persona odiata e vorrebbe che il nemico innanzi a lui desse gli ultimi tratti. L'indole bizzarra e malvagia di *Saṃsthānaka* è magistralmente ritratta al vivo in quella scena dell'atto ottavo nella quale il bisbetico principe pretende che il cocchiere faccia entrare nel giardino i bovi e la carrozza per una breccia che è nel muro. « Ma, Signore! » gli fa osservare il cocchiere « Io costà ammazzerei i buoi, fracasserei la carrozza e mi romperei il collo! ». « Che mi di' tu? Io sono il cognato del re. Crepano i buoi? Ne compro degli altri. Si fracassa la carrozza? Ne faccio fabbricare un'altra. Ti rompi il collo? Un altro cocchiere mi vien presto trovato ». E il cocchiere di rimando: « Tutto aggiustato! Ma il figlio di mamma mia non ci sarà più! ». « Orvia », conclude *Saṃsthānaka,* « Si fracassi pure tutto. Tu devi passare con la carrozza per quella breccia ».

Saṃsthānaka non sa capacitarsi che *Vasantasenā* possa essere innamorata di un pezzente, e quando altri gli enumera le virtù di *Cārudatta*, egli resta incredulo ed esclama: « e che virtù può mai avere chi è padrone di una casa nella quale non si trova nulla da mangiare? ». Solo quando il destino fa salire in alto il rivale e precipitare lui in basso, allora soltanto ricorda che *Cārudatta* è l'àncora di salvezza di quanti gli chiedono soccorso e avvicinatosegli implora: « onorando *Cārudatta*, salvatemi, salvatemi! ».

Cārudatta, Vasantasenā, *Saṃsthānaka,* sono indubbiamente le creature più perfette dell'arte di *Çūdraka,* perfette in quanto il fondo comune umano s'individualizza mirabilmente in ciascuna di esse.

Uomini generosi vittime della propria bontà e munificenza, cortigiane capaci di sacrifici e di nobili sentimenti, principi viziosi e prepotenti, sono un tema prediletto da poeti, romanzieri, drammaturghi. L'arte dello scrittore non consiste nel concepire il tipo umano *in abstracto* ma nel dargli colorito proprio, individualità. A volere una creazione artistica che pareggi quella di *Cārudatta* e di *Saṃsthānaka* bisogna ricorrere a Shakespeare il quale in *Timone di Atene* ci ha pure magistralmente raffigurato il tipo dell'uomo benefico disfatto dalle sue liberalità ed in *Cloten* quello del signorotto spavaldo, sciocco, degenerato.

E che diremo di *Vasantasenā?* Tra le cortigiane redente dall'amore essa è la più soave, la più nobile, la più degna di pietà: non ha nulla in comune con l'*Aspasia* greca e non sente, come la *Signora dalle Camelie*, amore per un baldo e appassionato figlio del mezzogiorno. Il caso la fece nascere cortigiana, ma essa non è mai stata cortigiana, nè quando s' innamora di *Cārudatta* muta solo allora cuore e costumi: *Vasantasenā* nella vita abietta della casa del piacere ha saputo conservar sempre immacolata l'anima e non ha mai amato e rispettato altro che la virtù.

L' intreccio del dramma è semplicissimo. *Vasantasenā* inseguita per la strada da *Saṃsthānaka* cerca rifugio in casa *Cārudatta* profittando che la porta è aperta. Per aver modo di rivedere il suo difensore finge di aver paura dei ladri e di non voler tornare a casa con gioielli preziosi indosso mentre la notte è inoltrata e la strada è buia; gli lascia quindi in deposito un cofanetto pieno di gioie. Un ladro penetra in casa *Cārudatta* e ruba il cofanetto; ma avendo perpetrato il furto per riscattare e sposare un'ancella di *Vasantasenā,* segue i saggi consigli della fidanzata e restituisce gli oggetti involati alla legittima proprietaria. *Cārudatta* che, accortosi del furto, non sa nulla del pentimento del ladro e della consegna dei gioielli a *Vasantasenā*, le invia in compenso una preziosa

collana di perle avanzata a sua moglie dal naufragio dell'antico splendore. L'etera torna in casa di *Cārudatta* per chiarire l'equivoco ed è costretta a passarvi la notte da un violento uragano che impedisce il transitar per le vie. Mentre imperversa la burrasca ed una saetta illumina l'atmosfera, *Vasantasenā* presa da subito spavento si precipita nelle braccia di *Cārudatta* e questo amplesso serve di dichiarazione ai due amanti. Viene il nuovo giorno e *Cārudatta* si avvia al magnifico parco reale fuori di città e lascia detto in casa che manderà la carrozza perchè l'etera ivi lo raggiunga. La carrozza infatti arriva e si ferma ad aspettare all'uscio di casa la bella donna che ha bisogno ancora di rassettarsi ed ornarsi. Il cocchiere si accorge intanto di aver dimenticato i cuscini e via di corsa si allontana col cocchio per andarli a prendere. Sopraggiunge la vettura di *Saṃsthānaka,* dell'odioso rivale di *Cārudatta* che impedita di spingersi oltre per causa di un ingombro di carri, resta ferma alla porta di casa *Cārudatta; Vasantasenā* vi entra sicura di salire nel cocchio dell'amante e così da sè stessa va a cadere nelle mani del suo feroce persecutore che se ne sta anche lui nel parco reale a godersi l'ombra fresca. Promesse, carezze e minacce riescono vane a piegare l'etera che indispettita e sdegnata percuote col piede il capo dello aborrito corteggia-

tore. *Saṃsthānaka* furibondo le stringe la gola tra le mani e la strozza, quindi va al tribunale a denunziare *Cārudatta* quale autore del delitto.

Intanto nella vettura di *Cārudatta* è salito invece dell'etera un giovane pastore che il tiranno *Pālaka* perseguita dacchè una profezia ha proclamato quello suo successore al trono. Alle porte della città la vettura è perquisita da una guardia amica del preconizzato re epperò la si lascia passare come carrozza di *Cārudatta* adibita a trasportare *Vasantasenā* al parco. Questo ed altri falsi indizi congiunti con la paura che il prepotente principe incute ai giudici, fanno condannare *Cārudatta* alla pena capitale.

Saputa morta *Vasantasenā*, *Cārudatta* sdegna di difendersi dalle ingiuste accuse e vuol morire anche lui. Se non che la sciabola che deve troncare il capo dell'innocente accusato, cade di mano al carnefice e in quel momento si fa innanzi *Vasantasenā* la quale riavutasi dal deliquio che l'aveva fatta credere morta, corre ora a salvare l'amante. Scoppia intanto la rivoluzione, *Pālaka* è rovesciato dal trono e si avvera la profezia che gli aveva predetto a successore il giovane pastore *Āryaka*. Il nuovo re innalza alla dignità di governatore di una provincia l'onesto *Cārudatta* e concede a *Vasantasenā* il titolo di Donna e consorte legittima. *Saṃsthānaka* viene consegnato a *Cārudatta* perchè

questi ne prenda vendetta, ma *Cārudatta* gli perdona e lo lascia andar libero.

Ecco la trama del dramma e ognun vede che è semplicissima e non varrebbe da sola a creare il capolavoro. Anzi lo scambio delle vetture che è la causa delle peripezie dei due amanti, potrebbe chiamarsi ed è infatti un mezzuccio. La grandezza del dramma di *Çūdraka* consiste nella efficace e viva rappresentazione dei caratteri e nella molteplicità delle scene più varie le quali riescono a tener sempre desta l'attenzione degli spettatori e a dar loro un quadro fedelissimo della vita e dei costumi di una città indiana dei primi secoli dell'era nostra. L'episodio del bagnaiuolo giuocatore, quello del ladro, l'altro della lite dei due sbirri restano stupendamente intrecciati nella trama del dramma e sono altrettanti bozzetti d'una realtà che non si potrebbe maggiore. L'intreccio della parte comica affidata segnatamente a *Maitreya*, con la tragica contribuisce efficacemente alla illusione di vedersi svolgere innanzi fatti della vita quotidiana. *Maitreya* è un carattere vivo e reale, che muove il riso appena compare sulla scena. È un brahmano, e in tale sua qualità ci aspetteremmo di trovare in lui una tendenza allo spiritualismo, allo ascetismo. Egli ha invece gusti e istinti volgari e i beni temporali, per quanto egli faccia, gli sembrano i soli beni, però rimpiange amaramente la

prosperità di una volta dell'amico *Cārudatta,* i tempi felici nei quali egli *Maitreya,* tenendo innanzi una vera esposizione di piatti e scodelle piene di vivande, poteva, come il pittore i colori dalla tavolozza, prender di qua e di là, di là e di qua. Al concerto *Maitreya* non si diverte e gli sembrano mille anni di tornarsene a casa e andare a letto. Un uomo che canti da tenore lo fa sbellicare dalle risa non meno della donna che parlando sanscrito mugoli come una mucca che abbia il guinzaglio nel naso. Agli dei non vuole più portare l'offerta perchè essi non concedono più grazie. Non capisce e non può capire la purezza dell'amore di *Vasantasenā* e teme sempre che essa voglia spillare quattrini da *Cārudatta:* « Potessi » egli dice « staccare il mio amico da questa pania di *Vasantasenā* », « la pratica di una cortigiana è come la sabbia che ti si ficca entro la scarpa. E' non si arriva mai a liberarsene »; eppure non è nemmeno, lui *Maitreya,* insensibile ai vezzi della procace servetta che lo accompagna per i cortili del palazzo delle etere, però le susurra nell'orecchio parolette che non sono proprio quelle che stanno bene in bocca ad un prete.

Codesto avvicendarsi di scene comiche e tragiche, codesta sconfinata libertà che si piglia il poeta nello svolgimento del dramma, nel numero e nella qualità dei personaggi, codesta assoluta

violazione delle unità di tempo e di luogo, mentre allontanano il capolavoro di *Çūdraka* dalla tragedia e commedia di tipo classico, lo ravvicinano maravigliosamente al dramma shakespeariano, al dramma moderno.

Il genio di *Çūdraka* somiglia più al nostro che non quello di Sofocle e di Menandro, di Plauto e di Seneca; però le teorie messe innanzi per dare una spiegazione razionale di queste miracolose assonanze tra prodotti letterarî di tempi e civiltà così diverse, sono due: o la natura umana è sempre la stessa e l'arte che ne è il riflesso è obbligata a riprodurre le stesse cose, ovvero si deve ammettere l'esistenza di un teatro antichissimo non classico ma popolare che i mimi greci nelle loro peregrinazioni trapiantarono in oriente e in occidente e che dalla più remota antichità si perpetuò fino ai giorni nostri. Non è mia intenzione di entrare nelle particolarità di tanto ardua ed interessante questione, e solo ho voluto farne cenno per dimostrare che il *Carretto d'argilla* è assai più vicino a noi che altri non sospetti, è il prodotto di un'arte che è la nostra, è un capolavoro degno di reggere al paragone di qualunque dramma di Guglielmo Shakespeare.

E tale capolavoro Michele Kerbaker ci ha dato tradotto, interpretando il testo da filologo dotto e scrupoloso e parafrasandolo in italiano da geniale

poeta educato alla scuola dei nostri classici. Il testo originale è un misto di prosa e di versi e il Kerbaker fedelmente traduce in prosa la prosa e in versi i versi.

Maitreya, il goffo e ridicolo brahmano, parla quasi esclusivamente in prosa e gli altri caratteri a seconda della loro maggiore o minore elevatezza, del maggiore o minor pregio lirico del sentimento o del pensiero che vogliono esprimere, adoperano ora questo, ora quel metro. Il Kerbaker assai felicemente adatta i nostri metri ai metri indiani, ma essendo costretto a rimare, supera difficoltà che avrebbero scoraggiato chiunque non fosse stato come lui padrone della nostra lingua.

A caratterizzare anche meglio i varî personaggi del dramma *Çūdraka*, al pari degli altri drammaturghi indiani, concede l'onore di parlar Sanscrito soltanto agli uomini di casta elevata e lascia che le donne e quelli di nascita via via più abietta si esprimano in un dialetto tanto più volgare quanto più volgare è la persona che parla. È questa l'unica caratteristica del *Carretto di argilla* che il Kerbaker non ha potuto riprodurre nella sua versione, come non la hanno potuto del resto riprodurre i molti che già in tedesco, in inglese, in francese, in danese, in olandese e in svedese egregiamente tradussero il capolavoro di *Çūdraka.*

Ma pare a me che l'Italia abbia oggi la più

bella versione, tanto sono chiari ed armoniosi i versi del Kerbaker: qui c'è un'ottava, degna dell'Ariosto, elegante, grave, sonante; lì una strofetta briosa, agile, aggraziata che sembra scritta dal Giusti. A dare esempi che confermino il mio dire non saprei davvero a quale pagina del libro fermarmi, perchè le ottave sono tutte ugualmente belle e ogni ottonario cerca di superare l'altro in spigliatezza ed in brio.

A p. 137 leggo questa accusa lanciata alle donne da un amante che si crede tradito:

Cercando dell'amor pronta mercede,
Il riso e il pianto ognor le belle han presti;
Sanno destare in altri amore e fede
Senza che amore e fede in lor si desti.
Ahi! da lor lungi volga, a tempo, il piede
Ogni uomo di gentile abito onesto,
Son vaghi fior di gelsomino invero,
Ma gelsomini nati in cimitero!

Mobile sempre quale onda marina
È delle donne l'indole e leggera,
L'affetto che qua e là le volge e inchina,
È come nube rossa della sera.
Poi che han ridotto un uomo alla rovina,
Lo buttan via, voltandogli la cera,
Come la scorza di vivace lacca
Si butta via quand'è spremuta e fiacca.

Ed eccovi descritto in quest'altra ottava (p. 379) il capriccioso procedere della dea Fortuna:

Arcigno agli uni, facile e secondo
Agli altri, apre il Destin sorti diverse,

Quei tragge in cima, quegli gitta in fondo,
Rimette a galla quei che pria sommerse,
E mostra come sia zimbello il mondo
Di pugnanti tra lor potenze avverse.
Delle secchie entro il pozzo par lo spasso,
Che una va in alto l'altra scende al basso.

Comicissima è la scena tra i due brigadieri che litigano sulla precedenza a perquisire la carrozza di *Cārudatta,* però si rinfacciano a vicenda la loro bassa origine in quanto, prima d'indossare la divisa, l'uno faceva il barbiere e l'altro il ciabattino:

D'una mola vecchia e rotta
E di forbici e rasoio
Provveduto, colla dotta
Man lisciando il pelo e il cuoio,
Racconciavi a questi e a quelli
Barbe, riccioli e capelli;
Poi, mutato il tuo mestiere,
T'hanno fatto brigadiere!

L'altro risponde:

Nelle vene hai sangue puro:
Nobilissimo tuo padre,
Sonatore di tamburo,
Nobilissima tua madre
Invitata a feste e balli
Per dar dentro nei timballi;
Un bollato baroncello
Strano ceffo, il tuo fratello:
Poi, mutato il tuo mestiere,
Ti hanno fatto brigadiere!

E vera arte di traduttore trovo spiegata nella prima strofa con la quale comincia il prologo (p. 5).

Vien descritto il dio *Çiva* nell'atteggiamento dell'asceta estatico:

> Colla sua mente pia
> Siva propizio, o spettator, vi sia:
> Il Dio che, stando assiso
> Sopra i suoi pie' conserti,
> E, avvolto dal serpente in doppio giro,
> Comprime il suo respiro,
> E fatti i sensi al loro ufficio inerti,
> Dalla sua cosc'enza appien diviso,
> Scopre nel sè, col meditar profondo,
> L'eterna inoperosa Alma del mondo;
> E con l'occhio, che lunge
> Errando in niuna cosa
> Giammai non si riposa
> Trova la via che a Brama il ricongiunge.

Rivestire così felicemente di forma italiana concetti, immagini, espressioni in tutto e per tutto indiane, è appunto il massimo merito che si deve riconoscere a Michele Kerbaker nell' intera versione del dramma di *Çūdraka*. E un altro grande suo merito a me par quello di essersi tenuto fedele alla nostra vecchia tradizione poetica che crede pregio la chiarezza, dovere la rima, affettazione inutile e pericolosa la ricerca di nuovi metri. *La usata poesia* è stata da un pezzo tanto odiata presso di noi che vederla rimessa in onore si può dire oggi una novità. Forse si fa bene a cercare nuove forme d'arte, ma io preferisco la vecchia forma che riveste buona e solida sostanza alla nuova che na-

sconde nuvole o aere lezzoso. Credo anzi che la buona e solida sostanza cerchi e sia per cercar sempre quella forma che i nostri grandi poeti, da Dante a Giacomo Leopardi, prescelsero per le loro immortali creazioni; però le nuove forme d'arte mi fanno paura, mi fanno diffidar della sostanza. Il *Carretto d'argilla* è un capolavoro, e ad esso non era possibile adattare se non la vecchia veste poetica italiana, quella che sta a pennello al pensiero profondo, alla immagine vera e semplice, all'onesto e pudico sentimento, mentre riesce disadorna, stretta, scomoda al paradosso, alla leziosaggine, alla immoralità.

I capilavori dell'antichità classica mal si tradurrebbero nella lingua e nello stile di certi nostri poeti moderni i quali nella spontaneità e semplicità dell'espressione, nella lucidità e concisione del periodo credono di vedere i caratteri di un' arte tramontata che non risorgerà più. La grande, vera, immortale arte non invecchia mai, non sarà mai falsa, gonfia, cinica, si manterrà sempre indipendente dalla moda e dalla tirannide dei critici da strapazzo.

Signore e Signori,

Le colonne della società, i figli che veramente onorano la patria non sono quelli che calpestano le avite tradizioni e vanno predicando, anche a

chi non vuol sentire, che essi hanno rinnovato il mondo. Il mondo non si può rinnovare, guastare sì; però è confortante sapere che nella nostra Italia non sono pochi gli egregi i quali *lasciano dir la gente* e imperturbati vanno per la loro via fatta di sacrificio e di lavoro. E tutta intera la vita di Michele Kerbaker offre un esempio cospicuo di operosità e di modestia. Ai più severi studî di filologia egli unì l'amore di un ideale artistico nel quale l'anima sua trovò ogni appagamento, ogni conforto. Schivo di mendicare premi ed onori si è tenuto sempre nell'ombra e quasi riluttante si è indotto a pubblicare questo *Carretto d'argilla* che cominciò ad essere oggetto delle sue cure or sono quaranta anni! I moltissimi suoi pregevoli saggi di versioni dal Sanscrito sono qua e là dispersi nelle Memorie da lui lette all'Accademia napoletana della quale è socio, e formerebbero raccolti insieme parecchi volumi. Gli studî indologici hanno insomma trovato in Michele Kerbaker un esimio cultore ed un fervido apostolo ed io non dubito che i semi da lui sparsi con gli scritti e la parola d'impareggiabile maestro, troveranno nel nostro paese terreno adatto e fertile. Tra i compiti assegnati alla nuova Italia vi è pur quello di conquistare l'antica civiltà indiana. Si tratta di una conquista da fare nel campo spirituale, di una conquista in pro della nostra cultura. E non è

stato forse detto che il popolo più colto è quello che vince le battaglie? E la civiltà moderna non fa forse capo allo studio dei codici antichi che formarono la delizia dei nostri Umanisti del 1400? Chi può mai dire quale scintilla racchiuda un pensiero sepolto in un palinsesto?

Oggi intanto abbiamo toccato con mano che in una vecchia pergamena indiana si nascondeva un dramma che è un capolavoro!

Pisa, Aprile 1909.

CARLO FORMICHI.

ALCUNI STUDI SUL TEMPO PRESSO I SEMITI

I.

Mattino-domani, sera-ieri.

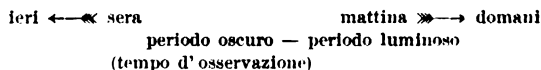
SOMMARIO: La parentela etimologica fra le parole che indicano *mattina* e altre che indicano *domani*, fra le parole che significano *sera* e altre che significano *ieri*, si spiega con l'antica divisione semitica del giorno. — La notte a centro di questa divisione.

Nelle lingue semitiche si riscontra qua e là una parentela etimologica tra le parole che indicano *mattino* e quelle che significano *domani*, e così pure tra quelle che indicano *sera* e quelle che vogliono dir *ieri*. Cito esempî: del primo fatto, l'ar. غدا « andar di mattino » ecc. e غدا « domani »; بكرة (cfr. ebr. בֹּקֶר) « alba », e, nell' arabo più tardo, anche « domani »: l'assiro *ina šiāri*, « domani » e *šēru*, « mattino », l'etiopico *nagĕh* « prima lux » e *lanagèh* « domani »; del secondo fatto امس « ieri » e امسى « trovarsi di sera » e i corrispondenti nelle altre lingue semitiche. A rigore si potrebbe sostenere che una tale parentela non è strettamente provabile: ma chi non vede che, trattandosi di parole antichissime nel linguaggio, le leggi comuni non hanno forte presa su di esse?

Questo fenomeno poi si ritrova qua e là anche fuori del campo semitico. *Domani* è da *de-mane* (di mattina); in tedesco *Morgen* è « il mattino » ed è « domani »; *Sonnabend*

sì legato al *Sonntag*, « domenica », non è già la sera della domenica, ma il sabato, dalla mezzanotte in giù. Trovare altri esempî non sarebbe difficile, sia nel campo semitico, sia negli altri (1). Ci basta di avère assicurato il fatto.

Come spiegare questa cosa? Si dirà: va sottinteso al mattino un « seguente », alla sera un « precedente ». Ma perchè sempre al mattino s'ha da sottintender « seguente », e sempre alla sera « precedente »? Non parrebbe che il mattino, come parte che sta verso il principio del giorno, dovesse coincidere di preferenza con l'ieri, e la sera, che sta sul declinare, col domani? Noi oggi delimitiamo il giorno in maniera da farne centro il mezzogiorno. E se ci ponessimo in mezzo alla notte? Allora il giorno innanzi potrà parere una prolungazione indietro della sera, il giorno dopo una prolungazione in avanti della mattina.

ieri ←—« sera mattina »—→ domani
periodo oscuro — periodo luminoso
(tempo d' osservazione)

V'hanno prove che in realtà si facesse talvolta così? Tra gli Arabi il cinque del mese, p. es., non è il quinto *giorno*, ma la quinta *notte* dal principio di esso, o la venticinquesima dalla sua fine; ma è una notte (ليلة). E a notti si calcolano le distanze quasi sempre, e non a giorni.

Per accennare ad altri usi semitici, chi non sa poi che gli Ebrei anche oggi fanno incominciare il loro *sabato* dal venerdì sera? E nel Genesi, nel primo capitolo, non si dice sempre: « e fu *sera* e fu *mattina*: giorno tale? ». Quest'uso è rimasto nella Chiesa cattolica, che nell'officiatura comincia dai primi vespri una ricorrenza sacra. Gli Arabi poi, che, come s'è visto, dànno alla notte tanta importanza nella divi-

(1) E infatti il prof. Alfredo Trombetti, che ha avuto occasione di esaminare quest' articolo, m' ha detto che il fatto è molto frequente nei campi linguistici più disparati.

sione del tempo, quando hanno da nominar giorno e notte, incominciano di preferenza con « notte » anzichè con « giorno » (¹); i Babilonesi fanno lo stesso, ma con molte eccezioni; gli Ebrei amano piuttosto il contrario.

È probabile che per questa importanza della notte appunto, verbi che significano in origine « andar di notte o di sera » significassero poi « andare » senz'altro. Abbiamo in mente طرق (originariamente « andar di notte » — cfr. اطرق « tacere » — poi « andare » senz'altro) con la sua figliazione; *attumuš* in assiro e altre forme (cfr. Muss-Arnolt, √ אמש, √ נמש ecc.), imparentate con *ina amšat*, *mūšu* ecc.

Uscendo dai testi semitici, si legge *fortnighty* in inglese = « quindici giorni », ma letteralmente « quindici *notti* »; e quanti ricordi non si hanno anche oggi in Italia d'un'antica divisione del giorno, che andava da un'avemaria all'altra: « le ventitrè », « le ventiquattro », « un'ora di notte », « le due di notte » ecc.?

Evidentemente non è scopo di questa noterella esaminare per minuto tali prove: essa si contenta di accennare alla parentela tra l'un fatto (mattino = domani; sera = ieri) e l'altro, che il tempo è talora calcolato da un osservatore che si tiene nel mezzo della notte (²).

(¹) Notizia avuta in una lezione del prof. Fischer di Lipsia.

(²) Si potrebbe obiettare che se il giorno civile cominciava di sera e finiva di sera, la « sera » poteva essere ugualmente « ieri » e « domani ». Sarebbe però cercare divisioni precise dov'esse non avevano luogo. Nell'uso, quando diciamo giorno, trascuriamo la notte; e non badiamo a giorni astronomici; da quelle coincidenze che fanno il titolo del nostro studio sembra che talora l'uomo si ponesse in mezzo alla notte e chiamasse « ieri » il giorno innanzi, « domani » il giorno seguente, senz'altre considerazioni.

Per molte notizie sulla divisione del giorno presso i varî popoli, e specialmente i Greci e i Latini, si può vedere G. Bilfinger, *Der bürgerliche Tag*, Stuttgart, 1888. Quello che abbiamo citato nell'articolo è frutto delle nostre letture e delle nostre osservazioni.

Ma una curiosità ci punge. Come mai prendere a base in questa divisione la notte? Che certi popoli in un certo stadio della loro civiltà facessero della notte giorno e viceversa, per via del caldo insopportabile durante il giorno, della mite temperatura durante la notte, è ipotesi ardita. Meglio è pensare che, essendo la notte il tempo delle osservazioni astrologiche (giacchè il cielo offre allora la più gran varietà di aspetti), si ponesse nel mezzo questo tempo, press'a poco come anche oggi gli astronomi calcolano il giorno da mezzodì a mezzodì. Si aggiunga che la luna era un gran luminare per la distinzione del tempo, giacchè serviva a distinguere i mesi, e la luna si vede di sera. Il culto più grande reso alla luna che al sole andrebbe riferito in parte a queste stesse abitudini.

E non solo gli astrologi, ma anche i guerrieri avranno seguito volentieri una tale divisione. Dopo aver agito il giorno con la spada e con la lancia, dovevano riunirsi e fare racconti e ripensare le gesta durante la notte, nelle veglie lunghe, quali le conoscono gli Arabi, dove si beveva, si cantava, con le schiave d'intorno. Se così fosse, nessuna meraviglia che alla notte, all'epoca in cui si tessevano le storie e i pettegolezzi, si riportassero tutti i fatti compiuti e di giorno e di notte.

II.

Alcuni modi d'indicare e di concepire il tempo tra i Semiti.

Riflessioni. — Il tempo è tra le cose che ci stanno più vicine, e anche tra le più misteriose. Ogni pensatore s'è affaticato a scoprirne la natura profonda, e le spiegazioni più varie s'incanalarono entro le più varie metafisiche: chi gli nega ogni valore, chi ne fa cosa sostanziale e quasi l'anima di ciò che esiste.

E questa cosa si spiega. Il tempo non rientra in una categoria definita; non è un uomo e neanche un animale o una pietra, e neanche è una nuvola che passa su pel cielo a portar gioia o tristezza. Eppure, come altri oggetti non tangibili, esso appare ad ora ad ora questa o quella cosa; ora pare una cosa che cammini, ora una cosa che stia ferma, ora sembra un essere vivente, ora materia inerte. Pochi uomini hanno tempo e attitudine per riflettere su ciò che una cosa è, per il piacere di conoscerla; quasi tutti s'appagano delle apparenze, se ciò basti a farsi intendere. Così avviene che per una stessa cosa incorporea si trovino l'una accanto all'altra, nella medesima eredità linguistica, le immagini più disparate; e s'insinuano idee che sarebbero vere, purchè fossero mantenute in contatto con le intuizioni prime, e non esprimessero altro che un rapporto unilaterale. Ma, un po' alla volta, il rapporto unilaterale si trasforma, nel nostro pensiero, in uguaglianza completa, e, come dimentichiamo facilmente che la carta monetata non è che un simbolo e che la moneta sta nelle casse della Banca che l'ha emessa e in parte nella fiducia di chi l'accetta, così non si pensa al tempo, ma alle immagini che da principio vi abbiamo sostituite noi, e proprio quando la nostra osservazione era ancora sì grossolana che non si facevano distinzioni nette neanche tra uomini e animali e piante, e forse neanche tra noi e ciò che c'era d'intorno, quando ciò che aveva un nome si riteneva, per questo solo, aver vita. Ne sorgono confusioni inestricabili.

Ora queste confusioni fanno velo anche ai filosofi più acuti e agli osservatori più originali.

Nei seguenti studî esamineremo alcune direzioni dell'antico pensiero semitico a questo riguardo, accennando appena. E se non troveremo un'organicità adamantina in questo complesso di concezioni parte latenti, parte ben chiare, ma profondamente attive e le une e le altre, non ce ne meraviglieremo, dato quel che abbiam detto.

A) Tempo come qualità e proprietà delle cose.

SOMMARIO: 1. Il *suo*, il *mio* giorno ecc. in arabo. — 2. In ebraico e in assiro. — 3. Andar di mattina, di sera ecc. - παννύχιος ecc. — 4. Durare, restare, attendere ecc. — 4. « Sorgi e cammina! ». - Riflessione.

1.

Chi abbia letto qualche pagina d'*arabo*, sarà rimasto forse sorpreso d'un fenomeno linguistico che ricorre frequentemente in quella lingua. Quando noi diremmo: « Egli viaggiò *tutto quel* giorno (o notte, o mese ecc.) », gli Arabi dicono: « .... viaggiò tutto il *suo* giorno.... ». Se si tratta di più persone, si dirà: « il *loro* giorno », e così via. Non si leggono due o tre pagine d' un annalista senza trovarne qualche esempio.

Per citarne qualcuno: Ṭabari, III, 254, l. 19: « E quando fu la sera di quel giorno » (lett.: « quand' egli si trovò alla sera del *suo* giorno» - فلما امسى من يومه); ibid., 288, 11: « tornai quella notte » (lett.: « la *mia* notte » - فرجعت من ليلتي); ibid., 22, 17: « uscì in quel momento » (lett.: nel *suo* momento » - خرج من فوره); Ṭabari, II, 1991, 18: « E noi avevamo fame, chè non avevamo mangiato nè il giorno nè la notte » (lett.: « nè il *nostro* giorno nè la *nostra* notte » - لم ناكل يومنا وليلتنا); ibid., 1953, 9: « Ed egli [abū Muslim, fiero avversario degli Umayyadi] mandò di là [da Marw] abū Dāwud e con lui ʿAmr b. Aʿyan.... a far propaganda, nel mese di ramaḍān di quell'anno » (lett.: « del *loro* anno », alludendosi a tutto il partito, quasi l'anno di quel partito non fosse anche l'anno dei califfi!). Talora poi si aggiunge un pronome dimostrativo: « quel suo giorno », « questo mio giorno » ecc. (p. es., Ibn Saʿd, ed. Sachau, VIII, 57, l. 11: « Non mi va di sposare questo *mio* giorno » (= « quest' oggi » -

قد بدا لي ان لا اتزوج يومي هذا). In tutti questi casi s' usa *di preferenza* l' accusativo, o il من.

Se il greco è la lingua dei participî, l'arabo si può dire quella dei pronomi suffissi [1]. Ma quando il possessivo s'applichi a « giorno », « anno » ecc., rivela un modo di concepire il tempo che non è l' ordinario.

Tutti conveniamo nel pensare il tempo come una cosa che non è più mia che del mio vicino; giorni, anni, mesi paiono come luoghi in cui si passa insieme; e credo che, mutati accessorî, tutti si accordino nell'immagine d'una larga strada, molto larga, in cui camminano tutti. Questa strada ha delle tappe notate: primo, secondo giorno e così via. Ma una lingua che per dire « quel giorno » dice « il suo, il mio, il tuo giorno » ecc., mostra di avere un altro concetto: che, come uno ha, ad esempio, una voce, o uno sguardo, così abbia anche dei giorni, degli anni, e non si pensa, nel momento in cui si concepisce l' idea, che relazione possano avere questi con i giorni o con gli anni degli altri.

Ma chiariamo meglio la differenza tra le due concezioni. Una fatalità logica costringe tutti noi a non pensare il tempo che in termini di spazio: cerchiamo d'intenderci nello spazio. Quando noi diciamo « strada », possiamo significare due cose: o il complesso dei punti seguiti nel camminare per luoghi sia coltivati, sia inculti, come quando, giunti alla cima d'un monte attraverso a dirupi, si mostrasse ad altri la complicata traiettoria seguita; e si dicesse loro: « Questa è stata la nostra *strada* ». Ma « strada » significa per noi anche un certo spazio

---

(1) Gli Arabi richiamano sempre, salvo eccezioni rarissime, un relativo con un pronome suffisso: (« il libro che tu *lo* hai scritto »; « il libro che tu hai scritto la *sua* pagina » ecc.); tra « cinse *la* spada » e « cinse la *sua* spada » preferiscono la seconda frase.

Per quest'ultimo punto l'arabo s' assomiglia al francese e all'inglese più che all' italiano, e s' intende. Il francese, p. es., può dire con quasi ugual durata di suono: « *son* cheval » e « *le* cheval », mentre noi dobbiamo dire « *il suo* cavallo » e « *il* cavallo ». L'arabo dice *farasuh*(*u*), *al-faras*(*u*).

stretto e lungo che sta per sè, e resta strada, sia che uno ci passi, o molti, o nessuno. Le frasi che noi studiamo sembrano immaginare il tempo come strade della prima maniera.

E forse il paragone stesso tra giorni, mesi ecc. e le strade, ci dà qualche luce sul perchè gli Arabi preferiscano l'una all'altra concezione. S'è parlato della necessità logica che spinge tutti a tradurre il tempo in immagini e in concetti di spazio ([1]). Ora se presso gli Arabi nomadi le strade battute erano cose poco note, se ciascuno doveva prendere un *suo* cammino, per andare da un luogo a un altro, non s'intenderebbe forse perchè anche nel tempo essi vedessero questo carattere di cosa individuale più facilmente che l'altro oggettivo, universale e impersonale? E invece i Babilonesi, che avevano strade più sicure e più stabili, e vie e viottoli da ogni parte, presto dovevano essersi abituati a parlare d'una strada per sè stante, e più facilmente comprendere anche un giorno uguale per tutti, « vaso », diremo con i grammatici arabi, comune a tutti gli esseri. E i Babilonesi difatti hanno bensì cimelî dell'uso arabo, ma seguono ordinariamente un'altra maniera.

Sia vero, sia falso quel che abbiamo detto, la *nuance* delle parole italiane « giornata », « annata » ecc. ci aiuta a intendere l'arabo: la « giornata » infatti, tra gli altri suoi sensi, aggiunge all'idea di giorno la parte ch'esso ha nell'operare di un uomo: « una giornata di lavoro », « a tre giornate di cammino » ecc.

Il tempo dunque è, in questa vena di pensiero antico, rappresentato come una cosa del soggetto, speciale a lui, e non come un campo comune a tutti i viventi.

([1]) Non possiamo qui addurre prove di ciò per i Semiti: se mai saranno esaminate in un'altra serie di questi studî. Per ora si notino frasi come *allungamento* di giorni, *lunghezza* di tempo; غشى = « imminere » nel doppio senso spaziale (l'arabo = propriamente « coprire ») e temporale, ecc.

2.

Quest'uso che incontra sì grande simpatia presso gli Arabi, non fu ignoto agli *Ebrei*, benchè questi preferissero di solito maniere di indicare il tempo più simili alle nostre. « Un agnello, o un vitello ecc. d'un anno » si dice molto spesso nel V. T. « figlio del suo anno » (בן, בת, שנתו, שנתה): Lev., XII, 6; XIV, 10; XXIII, 12 ecc. (oltrechè « figlio d'anno »; Ex., XII, 5; Lev., IX, 3; Mich., VI, 6 ecc.); nella quale locuzione è chiara la stessa particolarità che abbiamo notata nell'arabo: « figlio del suo anno = figlio di quell'anno » (1).

E si può ricordare qui una frase non rara in arabo, ma straordinariamente usata in ebraico e in assiro, la quale è divenuta famigliare anche a noi per la Bibbia: « i suoi giorni » = « la sua vita » (p. es., Ps., CIII, 15: « l'uomo, sono come erba i *suoi giorni* »).

L'*assiro* fa ordinariamente come l'ebraico; ma presenta tracce dell'uso arabo. Così nella prima tavola del poema di Gilgameš, col. V, v. 26, l'eroe dice: « mamma, un sogno ho visto questa notte » (lett. « la mia notte », *mūšītia*; cfr. anche II Gilg., col. IV, v. 14). La mancanza della preposizione ricorda l'accusativo arabo. Similmente intenderei l'*ina ūmika* (« subito » (?)) in CT., XXII, pl. 9, n. 40, rev. 28, se i segni sono giusti.

È possibile che anche le frasi *ina ūmišu, ina ūmiša* ecc. (lett.: « nel giorno di lui », « nel giorno di lei ») si colleghino con questo uso, e che da principio si scegliesse la prima locuzione con un soggetto maschile, la seconda con un soggetto femminile, e che poi, perdutosi il senso della distinzione — forse anche per il troncamento delle vocali finali — si adoperasse indifferentemente l'una o l'altra per dire « in quel tempo ».

(1) Il Wellhausen (*Prolegomena* ecc., p. 398), considera questa forma come un aramaismo, ma cfr. Dillmann, *Commento* al Lev., p. 552 e *Commento* a Nu. ecc., p. 665, nella collana *Kurzgef. exeg. Handb. z. A. T.*

3.

Ma probabilmente non era degna di nota questa serie di fatti, se, per tutt'altra via, essa non s'accordasse con un'altra serie, anche questa largamente rappresentata soprattutto in arabo. Qui un parallelo è offerto dai testi greci, specialmente nella poesia, che conserva spesso forme più antiche. Da noi si dice: « Andai a trovarlo di mattina, andai a trovarlo di sera » ecc.; un arabo dell'epoca più pura della lingua direbbe (usiamo questa parola per intenderci): « lo mattinai » ecc. Si notano poi già nell'arabo le tendenze a scolorire questi verbi secondo i casi, sia in un « andare », sia in un « essere ».

Il greco — se non questi verbi — conosce una larga lista di aggettivi che riferiscono al soggetto varie circostanze temporali come παννύχιος, come μεσονύκτιος e molti altri.

Tra il primo e il secondo ordine di fatti v'ha questo di comune, che una circostanza temporale, che noi collegheremmo con un tempo oggettivo, universale, viene rappresentata come una modalità, un'azione, una proprietà del soggetto.

4.

Passiamo ad un altro punto. Nelle indicazioni cronologiche si hanno non di rado frasi come questa: « Egli venne tre giorni dopo la morte del tale » (l'ordine è ordinariamente: egli venne dopo la morte del tale tre giorni), ma più spesso si troverà modo di dire, come p. es. in Ṭabari, III, 316, l. 7: « e rimase da quando si ribellò a quando morì tre mesi » ومكث منذ خرج الى ان قتل ثلثة اشهر, dove non si direbbe: « e dalla sua rivolta alla sua morte passaron tre mesi ». Oppure si useranno verbi come « non cessar di », « aspettare » ecc. (esempî : لم ينشب, انظر, لبث, ما زال, برح, مكث ecc.).

Anche questo punto ci pare degno d'essere messo a confronto dei precedenti, perchè s'adopera a non staccar mai l'individuo dal tempo che passa e per lui e per gli altri. Anche tale particolarità è dominante in arabo.

5.

Un ultimo punto ancora. Tutti conoscono la grande abbondanza nei testi semitici dei verbi che significano « alzarsi », « andare », « arrivare » ecc., come: « egli si levò e andò », « levati e va », « sorgi e cammina ». A noi è parso che in parecchi casi questi verbi, diremmo, ausiliarî, abbiano un senso temporale come il francese « je vais faire », « je viens de faire », e che quelle frasi che abbiamo citate siano tanti modi per dire « subito » (anche la parola latina ha del resto nella sua etimologia il verbo *andare*). Difatti « subito », « lì per lì » ecc., parole che noi usiamo così di frequente, non s'incontrano quasi mai nei testi semitici. In realtà quei verbi di andare, arrivare ecc., possono essere organi temporali, con varie *nuances*. E anche qui il tempo sarebbe rappresentato come una qualità, uno stato, un'azione.

***

Chi esamini un po' da vicino il concetto del tempo quale appare al pensiero moderno, figlio di tante elaborazioni remotissime e recenti, vedrà ch'esso presenta due caratteri: una successione di stati in ogni individuo, *incomunicabili*, *personali* (tempo reale o psicologico); una *corrispondenza esterna* tra questi varî periodi paralleli che si svolgono negli esseri viventi (tempo scientifico).

Una scuola filosofica recente si adopra per integrare questi due aspetti in una realtà unica, e per dare al tempo un valore più pieno, contro vecchie scuole che spesso passavano insensibilmente dal concetto del tempo psicologico all'altro di un tempo quasi identificabile con lo spazio. Abbiamo insi-

stito su queste vene di pensiero antichissimo, e ci domandiamo: se la riflessione filosofica sistematica si fosse svolta in un terreno pregno di quelle vene di pensiero che abbiamo esposte, avrebbe essa preso la stessa direzione che ha preso?

B) **Tempo = essere.**

SOMMARIO: 1. « Nel tal anno, nel tal giorno ». — 2. Tempo personificato. - « Notte dormente » ecc. — 3. Tempo agente. — 4. Tempo ricorrente. - « Figlio di x anni ». — 5. Maledizione ecc. di giorni lontani: tempo conservato in luoghi lontani. - Tempo che non torna.

1.

Abbiamo percorso alcune vie, lungo le quali l'antico pensiero semitico era spinto a far del tempo una qualità delle cose (*tempo soggettivo*), e ne abbiamo viste tracce nel pronome personale unito alle parole come « giorno », « notte », « ora », « anno » ecc.; nei verbi di « andar di sera » ecc.; nei verbi di « durare » ecc.; nelle locuzioni con ausiliarî « andare », « levarsi » ecc.; tutti modi che noi oggi o non useremmo, o assai di rado, mentre usiamo frequentemente maniere come « in quel giorno », « dopo due, tre anni » ecc.

Questi modi da noi usati ci presentano il tempo come una serie di stanze vuote che noi attraversiamo, e facciamo una cosa nella prima, un' altra nella seconda e così via. Tra gli Arabi questo concetto si vede chiaro nelle intestazioni degli annalisti: « e in questo anno, e nell'anno x, avvenne questo e questo »; ma è raro nel racconto, ch'è tessuto invece su trame più antiche. Tra gli Assiri e gli Ebrei siffatta maniera più moderna è quella che domina. Se la spiegazione che abbiamo data di ciò, legata alla viabilità più regolare, (II, *A*, § 1 in fine) è giusta, questo è segno di una civiltà più avanzata.

Ma tale maniera d'intendere e di rappresentare il tempo, che ha dato materia all'articolo precedente, non fu certo l'unica nei tempi più antichi. Si sentiva in qualche modo anche l'oggettività del tempo, e si cercò di formulare questa idea, ma non ci si giunse se non ingrossando e materializzando. Il tempo in generale, i giorni, gli anni ecc. parvero allora cose per sè stanti, e spesso esseri vivi.

2.

La personificazione non è una figura rettorica, ma l'indice d'un particolare atteggiamento del pensiero. Non sorta ancora la coscienza dell'io distinto, identificato ciò che è con quello che ci rappresentiamo noi, non sono chiari i limiti tra noi e le cose, nè tra l'astratto e il concreto, e tutto ciò che ha un nome è una cosa, e spesso una cosa viva.

Si dirà allora che il tempo ha colpito alcuni nei loro averi e nelle loro vite (Kazimirski, v. اصاب) اصاب الدهر بانفسهم واموالهم.

Come presso i popoli classici il tempo è edace, così si troverà (Ṭabari, III, 535, l. 20), « e li hanno morsi gli anni » وعضتهم السنون (1). Per dire che uno ha vissuto molto, un proverbio arabo s'esprime: اكل عليه الدهر وشرب (= « ha mangiato su di lui il tempo e [ci] ha bevuto »: Freytag, *Ar. Prov.*, I, p. 61).

Belle immagini conosce l'ebraico. Ezechia pregando dice: « L'età mia è passata e s'è allontanata da me come la tenda d'un pastore » (Is., XXXVIII, 12). I giorni poi vengono in colloquio tra loro: « giorno a giorno esprime parola, e notte

(1) Anche per questo motivo سن in arabo è « dente » ed « età »? Se ben ricordo, ho appreso a scuola dal Bezold che il cinese offre la stessa coincidenza di significati.

a notte fa veder conoscenza » (Ps., XIX, 3). Similmente i giorni e gli anni parlano in Giobbe (XXXII, 7), e nei Proverbî (XXVII, 1) essi partoriscono: « Non ti vantare del giorno di domani, chè tu non sai che cosa partorirà un giorno ». E i giorni saziano: « sazio di giorni » muore, ad es., Isacco (Gen., XXXV, 30). Noi diremmo « carico » di anni.

I Babilonesi invocano le vigilie della notte: *maṣarāti ša mūši* (Maqlū, I, 3). E nel Vangelo: « basta a ogni giorno il suo affanno » non mostra il giorno come una persona? ....ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς, ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς (Mt., VI, 34) (¹).

Molto spesso il tempo è considerato come un *animale*. Esempio: Il tempo è una bestia che cozza (in un verso), يوم نطوح « giorno che cozza » (Ṭabari, III, 525, l. 8). Ma soprattutto le sue parti sono considerate come parti d'un animale. Gli esempî sono infiniti: راس (*sic!*) هذه اربعين سنة وسيكون بعدها صلح = a lettera: « Ecco il capo di quarant'anni, e vi sarà dopo di essi una tregua », e più liberamente: « di qui a quarant'anni vi sarà una tregua » (Dzahabi, Paris, Nat. 1580 (²), 166[b], l. quintult.). Sono più frequenti: وجه النهار (diluculum, Ṭabari, *Glossarium*. s. v. وجه); وجه الصبح (Ṭabari, III, 469, ll. 4-5); صدر نهاره (ibid., 402, l. 8); صدرا من ولايتك (Ṭabari, I, 2834, ll. 2-3; Dzahabi, Paris, 151[a]). E poi: لا افعل قفا الدهر

(¹) Questa frase ricorda locuzioni ebraiche, che s'usano però in maniera avverbiale; cioè דבר שנה בשנה (esempî: I, Reg., X, 25; II, Paralip., IX, 24), e מִדֵּי שנה בשנה (Zach., XIV, 16), che significano letteralmente: « l'affare (propriamente " la parola ") d'un anno in un anno »; « dall'abbondanza d'un anno in un anno »; e meglio ancora: דבר יום ביומו (I, Paralip., XVI, 37 ecc.): « l'affare d'un giorno nel suo giorno ». Queste locuzioni significano però praticamente: « ogni anno », « ogni giorno ».

(²) Da riproduzione fotografica in possesso del principe don Leone Caetani.

= « non lo farò mai » (lett.: « sulla nuca del tempo », Belot, *Vocab.*, s. v. قفا); كان ذلك على عنق الدهر = « questo è stato molto tempo fa » (lett.: « nel collo del tempo », Kazimirski, v. عنق). Lo stesso senso ha: على است الدهر (lett.: « sul deretano del tempo », Freytag, v. است; cfr. على است الارض « sul deretano della terra » = « lontano », cfr. urbinate: « tel cul del diavol »). E per la notte: في جوف الليل (maltese: في نفس = Il Ctieb ta 'l hreijef, Malta, 1905, p. 5). Ṭabari, III, 329, l. 5 ecc. = « nel seno della notte » (cfr. italiano: « nel cuor della notte », e non si dice « nel cuore del giorno », come non si direbbe, crediamo, في جوف اليوم).— Citeremo per l'*ebraico*, tra gli altri: בעצם היום הזה = « nello stesso giorno », ma lett. « nell' osso di questo giorno » (Gen., XVII, 23) ecc. E poi כפי שניו « in proporzione degli anni suoi » (Lev., XXV, 52). — Per l'*assiro*, tra gli altri esempî: *ina aḫ.... ūmē* = « nel fianco di *tanti* giorni » (Muss Arnolt, v. *aḫū*); oppure: *ultu muḫḫi ūmu ša alliku* (CT., XXII, pl. 2, n. 6, rev. 30) = « da quando venni » ecc.

È innegabile che in molti di questi esempî la parola che indica parte del corpo animale ha già preso un senso di preposizione, ed è svanito ogni ricordo etimologico, giacchè la preposizione è spesso in antico una parte del corpo. Ma vi sono esempî in cui, se non resta vivissimo, per lo meno non è spento del tutto quel ricordo; p. es.: في جوف الليل ecc. Chiuderemo questa lista di esempî con un proverbio (Freytag, *Ar. Prov.*, I, 230) اتخذ الليل جملا = « sumpsit noctem tamquam camelum (quo veheretur) » = ha operato di notte. Qui la notte è pensata come un camelo che aiuta a camminare in fretta. Da questo punto prenderemo le mosse per lo studio seguente.

Nota. — Gli Arabi considerano il mattino, la sera come nostri compagni: مع العصر dice un arabo « di buon mattino » (= col mattino). Così Daniele עם ליליא (Dan., VII, 2). Così fanno anche i Greci (σὺν τῇ ἡμέρᾳ). Ci si rifletta poi, e si vedrà che non solo i poeti, ma tutti, anche oggi, parliamo spesso come se pensassimo il tempo quale un essere, chè diciamo: « Sono *passati* tre giorni, è *passata* un'ora ». E un arabo direbbe مضى per contrapposto ad اتى, dello *scorrere* il primo, dell' *incominciare* il secondo.

Sono degni di nota alcuni concetti che attribuiscono al tempo quello che noi facciamo in esso; p. es.: يوم فاجر = giorno malvagio; ليل نايم = notte in cui si dorme (Kazimirski); una notte insonne è detta سمارة (vegliatrice); (cfr. Nöldeke, *Delectus*, 108, l. 10). I due proverbî الليل اعور e النهار مبصر (la notte è cieca, il giorno ci vede: Freytag, *Ar. Prov.*, II, 423-24) esprimono le stesse idee. Ad un demonio si dice in assiro: *alū limnu ša kīma mūši niṭla lā ibaššū atta* (lett.: l'*alū limnu* che come la notte sguardo non ha, tu sei; Muss Arnolt, 598[b] sul principio). Si vuol dire che quel demonio non ci vede? O forse piuttosto ch' egli non è visto? È notevole ad ogni modo che la notte non abbia *niṭlu* (sguardo).

Spesso per dir « vegliare » si trova in arabo « far vivere (احيا) la notte » (esempio: Ibn Sa'd, III, 1, 53, più volte; IV, 1, 61, l. 5 ecc.). A questa ultima frase fa contrasto il nostro « ammazzare il tempo » (tedesco: *totschlagen*).

3.

Già s'è visto dal primo esempio che il tempo in genere, e anche talora una parte di esso, p. es. un giorno, un anno,

trasformati in persone, si considerano causa, non più sfondo di avvenimenti. Forse tutto ciò si collega con le concezioni astrologiche, che l'Oriente ebbe vive sin dai tempi più antichi, per cui gli astri, movendosi, non solo aiutano noi a *classificare* i nostri fatti, ma vi hanno parte, anzi li *producono*. Le azioni della terra sono, in altro linguaggio, una traduzione dei rivolgimenti e delle congiunzioni che avvengono in cielo.

A proposito di quest' azione del tempo, misurato dalle stelle, sugli avvenimenti, citiamo due versi (Ṭabari, III, 450), in cui si ascolta una pallida ma chiara eco di queste credenze: « Non s' è rivolta la notte nè il giorno, e non si sono aggirate le stelle del cielo nel firmamento | se non *togliendo* il governo a un sovrano ecc. ». Altre volte si dirà: « E m'ha avvicinato il giorno di al-Khuḏāb alla mia uccisione » (Nöldeke, *Delectus*, 16, 11).

Queste frasi, ripetute con qualche frequenza, paiono le ultime radici d' una grossa pianta abbattuta, ma che ha dato molte altre propaggini. E questi concetti vissero difatti nell' astrologia, arte spesso derisa, ma sempre ascoltata con apprensione.

4.

Se però gli astri sono causa degli avvenimenti, mano mano che s' intravvede una regolarità nelle loro evoluzioni, sorge la speranza di sapere chiaramente il futuro, allo stesso modo con cui un astronomo oggi predirebbe un'eclissi. Come si può prevedere ciò che non s' è mai visto, ciò ch' è risultante immisurabile d' un passato che sempre s' ingrossa aggiunto al presente? Se gli astrologi avessero cercato con metodo *tutte* le azioni di *tutte* le stelle, avrebbero dovuto facilmente rinunziare a una tale pretesa; ma la mentalità antica non guardò sottilmente. Da principio si dovettero trascurare gran parte dei punti luminosi che ricamano il firmamento, e considerare specialmente il grande svolgimento annuale del sole e i suoi moti lungo lo zodiaco. Ne veniva — in

teoria — che ogni anno dovevano riprodursi gli stessi fatti (chè le stesse forze celesti agivano); la vegetazione, le piene dei fiumi, la temperatura ed altri fatti simili mantenevano questa credenza. Ogni anno dunque si ricominciava da capo, e ogni anno il mondo era rinnovato.

Il concetto d'una creazione annuale ricorre nel *folk-lore*. (cfr. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, pp. 237-38). Noi ne vedremmo qualche traccia in alcune frasi come « figlio di cinque, sei anni » ecc., ch'è frase usata dagli Arabi e dagli Ebrei, costante e non straordinaria; « figlio del suo anno » (בן שנתו) è nella Bibbia l'agnello d'un anno (cfr. II, *A*, § 2). La volgata latina traduce con *puer x annorum*, movendo a riso quando gli anni passino il centinaio. È vero che « figlio », « padre », « madre », « signore », « vicino » ecc. hanno in tutte le lingue semitiche un'infinità di sensi figurati; ma quando si tratta del fondo più basso del linguaggio (e la frequenza di questa frase dimostra che tale è il caso), la cura del senso letterale non ci pare esagerata. Materializzando bene questo concetto, « figlio di dieci anni » sarebbe dunque quegli ch'è stato generato non dal primo solo, ma anche dal secondo ecc. fino al decimo anno: che ha dieci vite, se si vuole. Forse *viginti annos natus* (si pensi all'accusativo, che par di durata) rivela un concetto somigliante tra gli antichi Latini (nato *lungo* vent'anni)? (¹).

Per spiegare meglio questo concetto addurremo alcuni passi.— Il primo dimostra la possibile sovrapposizione di più generazioni nella stessa persona: ibn Qutaybah, p. 100, dice d'una donna ch'era stata generata (ولدها) dal tale, dal tal altro ecc., nominandone gli antenati. E nelle polemiche che s'aggirarono intorno alla maggiore o minore dignità dei grandi casati dell'islām, si ode spesso questa considerazione, delle persone cioè

(¹) L'assiro conosce invece espressioni come *figlio, servo* del giorno nono, diciannovesimo ecc., nei nomi proprî (cfr. p. es. Ungnad, in *B. A.*, VI, 5, p. 118 e n.).

che ne generarono il capostipite. — Un' altra frase l'abbiamo trovata nell'assiro. « Mi diano gli dèi una vita, la quale come Sin ogni mese sia rinnovata », *ša kīma il Sin* arḫišam *utid-dišu* (Combe, *Hist. du Culte de Sin*, p. 26, Paris, Genthner, 1908). Sin è la luna, e la sua vita sembra *crearsi di nuovo* ogni mese. La vita dunque è cosa rinnovabile. — Un terzo passo mostra come una condizione durata più anni si creda *prodotta* da questi anni. In un verso si dice d' un califfo ch' è *stato coronato da ventidue pellegrinaggi*: (قلدته الملك عشرون سنة واثنتان; Tabari, III, 442, l. 3) = regnò ventidue anni (¹). E si spiega allora come una persona vissuta trent'anni sia *figlia* di trent' anni.

Vi sono altri modi per indicare gli anni, com'è noto, ma sono meno frequenti. Citeremo: « E Mūsa era un vecchio attempato, chè *erano andati* su di lui circa novant'anni » قد اتت عليه نحو تسعين سنة (Ibn Miskawayh, vol. V, p. 138) (²); oppure: « e *a lui* erano sessant'anni » وله ستون سنة (Dzahabi, Paris, 151ᵇ), o anche: « Sono oggi di centoventi anni », esempio: Deut., XXXI, 2.

S' intende, dopo tutto ciò, l' importanza della ricorrenza festiva e dei giorni sacri, dei giorni fasti, nefasti ecc. Leggiamo nel Genesi (II, 3), che Iddio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perchè *in esso* s' era riposato. Ogni settimo giorno non solo si commemora, ma si *opera* qualche cosa di simile a ciò che fu operato quel primo sabato. Similmente nel giorno della nostra nascita poca importanza avrebbe il richiamarci a mente che un altro anno è passato e s'avvicina la morte, molta ne aveva invece di sapere che

---

(¹) حجة (lett.: pellegrinaggio) = anno, può spiegarsi bene con l'uso arabo del pellegrinaggio alla Mecca, ma ricorda anche i שני מגורי di Giacobbe (Gen., XLVII, 9).

(²) Dalle fotografie in possesso del principe Caetani. — Il primo volume, il solo pubblicato, fa parte della collezione Gibb.

ci si doveva preparare ad una qualche rinascita. Poco fiducioso in questi rinnovellamenti periodici, ma ben cosciente del ritmo dei periodi, l'Ecclesiaste grida: Vanità delle vanità. Nulla è nuovo sotto il sole. Tempo di nascere e tempo di morire.

Così, chiudendo questo paragrafo, ritroviamo anche nei Semiti, tra le concezioni fondamentali, questa, che gli anni, i giorni sono bensì causa di avvenimenti, ma a date fisse ritornano gli stessi. V'ha movimento, ma identità di cose mosse. Il mondo è uno scacchiere, e le pedine — ben contate — non variano.

5.

Rientrano sotto questo paragrafo le benedizioni e le maledizioni di giorni individui?

« A Dio la madre che t'ha partorito e *la notte che t'ha fatto arrivare* » (وليلة ادتك; Ṭabari, III, 413, l. 1), dice al-Manṣūr ad un uomo generoso. Invece, « maledetto il giorno ch' io son nato », esclama Giobbe (III, 3, cfr. anche Jer., XX, 14). Queste formule sono ancora frequenti, e la stranezza n'è velata per noi dall'abitudine. Chè non si maledice ciò che è passato, ma soltanto, per un antico, ciò che può esser raggiunto dalla nostra maledizione.

Più concreta è la maledizione d'un giorno nel racconto del diluvio (Gilgameš, XI, 119); *ūmu ullū ana ṭiṭṭi lū itūrma* « quel giorno in fango sia convertito », grida Ištar spaventata dal diluvio. Essa invoca che venga trasformato in polvere un giorno, come fosse una persona o una parte del corpo animale: maledizione di morte, essendo la polvere l'ultima trasformazione dei corpi vivi, e poichè di essa si alimentano i morti, e color di fango è il loro vestito, come pensavano i Babilonesi.

Questa invocazione toccava un giorno passato, un giorno che, come gli altri trascorsi, s'è già ridotto in cenere. Siamo

dunque nel caso del paragrafo precedente, dei giorni ricorrenti a date fisse, sicchè, maledetto uno, si maledicono tutti i giorni corrispondenti degli altri anni, diremmo noi — si maledice ogni volta ch'esso ritornerà, penserebbe un antico? — O non v'ha forse un altro concetto? Che i giorni, come una sfilata di persone sopra un palcoscenico, rappresentata la parte loro, spariscano dietro le scene, ma non s'annullino? E restino in qualche luogo lontano, custoditi, ma non al punto che una maledizione ben saettata non li ritrovi? Passato e futuro sono allora lontani, il presente è vicino; ma la distanza del passato e del futuro è lontananza di *spazio* e non di *tempo*. Così forse, sia pure confusamente, intendevano gli Arabi le buone opere, che si presenteranno il dì del giudizio « *mandate avanti* dalle loro mani » (p. es., Corano, LXXVIII, 41). Queste buone opere saranno conservate in qualche luogo, e monteranno sulla bilancia, e la faranno pesare, e il fedele alla legge sarà salvato.

Nel passo che segue la maledizione di Ištar contro il giorno del diluvio abbiamo forse un'immagine antica della *successione* dei giorni: *lū ṣibria ai amši* | *ūmē annūti lū aḫsusamma* = « il mio collare di lapislazuli ch'io non dimentichi, questi giorni ricorderò » ecc. (vv. 165-66). Tra tutte le cose che Ištar porta indosso, e su cui può fare un'affermazione solenne, parlando di giorni, il pensiero le corre alle pietre infilate del suo collare.

Ma invano gli antichi s'affaticarono a immaginare che i giorni passati rinascessero sempre quelli ogni anno o a dati periodi, oppure che, custoditi in luoghi lontani, potessero esser colpiti da maledizioni o da benedizioni. Che tutto ciò non avvenisse, dicono e ripetono gl'innamorati arabi, di cui la fidanzata è lontana, quando la tribù di lei ha trovato altri pascoli. E Ǵamīl b. 'Abdallāh esclama con disperazione: الا

ليت ريعان الشباب جديد ودهرا تولى يا بثين يعود
« Oh se il fior della giovinezza fosse rinnovato e il tempo ch' è passato, Buthnah mia, tornasse! » (Nöld., *Del.*, 9, 11).

III.

Avanti-dietro, passato-futuro.

SOMMARIO: Due concezioni implicite nella rappresentazione del passato e del futuro. — Il tempo che viene incontro. — Riflessione.

Futuro e passato e presente sono cose che tutti facilmente intendiamo, ma per comunicare queste idee ci serviamo di termini spaziali. « Prima », « dopo » e parole simili hanno oggi per noi un senso nettamente temporale: ma in origine non fu così. « Prima » è in relazione con *prae*, che significa « davanti »; « dopo » è da *de post*, che significa « dietro ».

Supponiamo dunque che un uomo cammini: qual è il suo futuro? Quello che gli sta davanti. Qual è il suo passato? Quello che gli sta dietro. Oppure supponiamo che il tempo stesso sia un animale e cammini. Qual è il futuro, qual è il passato? Il davanti e il di dietro rispettivamente. Questo concetto è semplicissimo. Ma le lingue fanno quasi sempre al rovescio; « dietro » e nel latino *de post* e in molte particelle semitiche (esempî: عقيب - lett.: « alle calcagna », *arkū*. *arkūnu* ecc.), significa non già il passato, come si era tentati di credere, ma il *futuro*. Viceversa « davanti », e secondo l'etimologia latina *de ante* e negli equivalenti semitici (esempî: قبل - cfr. assiro: *qablu*, « ventre » - *maḫrū*, *pānu*, بين يديه - lett.: « tra le mani » e, nello spazio, « davanti » - انفا = « verso il naso » ecc.), significa non già il futuro, ma

il *passato.* Vi sono certo esempî, i quali potrebbero confermare anche la prima idea, che uguagliava quello che è dietro al passato e il davanti al futuro; ma sono pochi. Ne citiamo due. L'uno è in Dante: « E' par che voi veggiate, se ben odo, | *dinanzi* quel che il tempo seco adduce, | e nel passato tenete altro modo » (*Inf.*, X, 97-99). Qui « dinanzi » è del futuro. Ma la stessa parola sarà altrove, in Dante stesso, riferita al passato: « *dinanzi* a me non fur cose create | se non eterne, ed io eterno duro » ecc. (*Inf.*, III, 7-8). C'è anche una parola araba, دابر, il cui tema racchiude l'idea di « parte posteriore », « tergo » ecc., e ha senso di « passato », ma è parola rara. Non mancheranno altri esempî, ma la proporzione n'è, sia nell'uso, che noi osserviamo di preferenza in queste ricerche, sia nella statistica lessicale delle parole, irrisoria.

Per renderci ragione della gran maggioranza dei fatti, dobbiamo cercare un'altra concezione, diversa da quella che ci si è presentata spontanea. Fissare nello stesso tempo la prima concezione e quella che noi esporremo, c'è parso di grande difficoltà, perciò il lettore ci permetterà di dare a questa seconda una forma molto concreta. Siamo in un'aperta campagna e s'ha da passare un ruscello. Siamo in varî: chi avanti, chi indietro. Chi ha passato il ruscello mi sta davanti. Egli è passato; simboleggia il *passato* per me. Chi mi sta dietro ha ancor da guadare: passerà dopo; egli simboleggia il *futuro* per me. Più semplicemente ora: in una comitiva di uomini che vanno nella stessa direzione, chi è davanti è *passato*, chi è di dietro è *futuro* rispetto al punto dove sono io, che è il *presente.* In modo simile, nella vita, gli antenati nostri hanno camminato per la strada di questo mondo *davanti* a noi, e sono *passati*, altri ci stanno *dietro*, e han da *venire* [1]. Di

[1] Due concezioni ugualmente opposte fanno sì che « umanità giovine » si può dire dell' umanità primitiva e degli uomini che sono nati recentemente.

questi due angoli visuali, il primo è più naturale per noi, il secondo aveva da essere più naturale per un antico, se il linguaggio lo preferisce.

Con questa concezione antica che ci siamo ingegnati di spiegare, ne confluiva forse un'altra. Allorchè ci moviamo lungo una strada alberata, e abbiamo coscienza chiara del nostro muoverci, pensiamo nettamente che ci presentiamo *noi* dinanzi al primo albero, poi dinanzi al secondo e poi dinanzi al terzo. Ma se *non* pensiamo al movimento nostro, sembrerà che il secondo albero e poi il terzo vengano incontro a noi. L'esperienza in treno l'abbiamo fatta tutti. Ora dal linguaggio appare che una tale illusione può accompagnare anche un movimento lentissimo o soltanto ideale. Indicando ad un forestiero gli edifizî ch'egli incontrerà, usiamo indifferentemente frasi come: « poi si *trova* una chiesa » o « poi *viene* il museo ». « Viene », in che modo? Esso sta. Ma noi dimentichiamo che chi si muove siamo noi. Nell'invincibile confusione fra tempo e spazio, anche per il tempo l'uomo andava soggetto talora all'illusione che le cose future andassero incontro a lui, più ch'egli a loro; e questa illusione doveva essere anche più facile per il tempo che per lo spazio, giacchè è più chiaro il movimento proprio a chi cammina, che il movimento figurato del vivere.

Pensiamo dunque il tempo come un grande animale, come un lunghissimo serpe, p. es., che strisci in senso opposto a noi. Noi siamo al suo fianco: la testa sua è *dietro* di noi, la sua testa è il *passato*. E invece noi gli vediamo la coda, la parte *posteriore* di esso è il *futuro*: *ana arkāt ūmē* = « nella parte posteriore dei giorni », « verso il futuro ».

Queste concezioni diverse del passato e del futuro sono piene d'insegnamenti. Il tempo — incommensurabile con lo

spazio per sua natura — quando viene ridotto in termini spaziali, è rappresentato, come s'è visto, da termini contraddittorî: il futuro, che è davanti a chi si ponga nel primo orientamento, passa dietro a chi si ponga nell'altro. Eppure il futuro è la stessa cosa per tutti, desiderata sede di speranze: è per tutti la stessa cosa il passato, che, maledetto o rimpianto, non torna più. Quante realtà, intraducibili con termini meccanici o spaziali, si devono pure esprimere così, e con apparenti contraddizioni! Ora a negare il tempo nessuno pensa, malgrado queste contraddizioni verbali. Chi ci dice che altre cose — il bene, il vero ecc. — non siano negate talora per contraddizioni simili, quando si voglia operare a proprio capriccio?

Roma, Novembre 1909.

GERARDO MELONI.

NUOVI MANOSCRITTI EBRAICI

della R. Biblioteca Nazionale di Firenze

(Secondo articolo).

Nel precedente volume del *Giornale della Società Asiatica Italiana* (pp. 101 segg., con un' aggiunta a pp. 309 segg.), pubblicai un primo supplemento al Catalogo dei manoscritti ebraici della R. Biblioteca Nazionale di Firenze, compilato dal prof. D. Castelli e dato alla luce in questo stesso *Giornale* dal prof. F. Lasinio. Faccio ora seguire un secondo supplemento, riguardante pressochè esclusivamente quanto ho trovato di ebraico tra i manoscritti della Nazionale non ancora inventariati, che esaminai appositamente uno ad uno.

23. (II, II, 528). Membr., sec. XIV-XV, cc. 117 numerate in cifre arabe, cm. 23 × 32, carattere rabbinico spagnuolo. È bianca la c. 1[b]. Sono state tagliate via due carte bianche che si trovavano in principio, e che eran comprese nella numerazione, la quale giunge quindi a 119. Nelle cc. 27 e 45 è stato tagliato il margine laterale esterno. Molte carte sono un po' guastate in alto da acqua o altro liquido.

ס' השמים והעולם, cioè la parafrasi fatta da Temistio del Περὶ οὐρανοῦ di Aristotele, tradotta dall'arabo in ebraico da Zerachia ben Izchaq ha-Sephardi, per Shabbathai ben Shelomò, in Roma nel 1284. Gli altri esemplari conosciuti di questa traduzione sono solo il cod. Beth ha-Midrash di Londra 42² e il cod. Casanatense 148 (Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, pp. 125-126, dove si legga I, VI, 4, invece di T, VI, 4). Note di possessori a c. 1ª (la prima è quasi completamente svanita): הגיע לחלק יחיאל מריאיטי — הגיע לחלק מר' יצחק מריבירי בחלקו עם אחיו יונייו רב"י (giugno 212 = 1452); זה הספר שלנו נתנאל ובנימן ויהודה ויוסף בני מ"ר משה בר' נתנאל ע"ה אשר קנינו אותו מר' אברהם בר' מרדכי המלמד זלה"ה (ripetuta più volte, alcune delle quali cancellata).

24. (Cl. III, n. 136). Cart., sec. XV, cc. 18 non numerate, cm. 15×21, carattere corsivo orientale. Sono bianche le cc. 6ᵇ, 7ª-ᵇ, 8ª-ᵇ, 18ª-ᵇ.

1 (cc. 1ª-6ª). — Disputa religiosa di Nachmanide con Fra Paolo Cristiani, tenuta a Barcellona nel 1263, davanti a re Giacomo d'Aragona. Il titolo è qui: אלו הם הטענות שהיו בין הרב הגדול הר' משה בר נחמני זכר צדיק לברכה ובין אח פולו בפני המלך. Comincia: גרסינן בסנהדרין חמשה תלמידים היו לו; finisce: והשם הגדול יזכנו לחיי העולם הבא אמן סלה ועד. L'opera fu edita incompletamente, con versione latina, dal Wagenseil, *Tela Ignea Satanae,* Norimberga, 1681, poi nella raccolta מלחמת חובה, Costantinopoli, 1710, e quindi ancora dallo Steinschneider, Berlino, 1860.

2 (cc. 9ª-17ᵇ). — La lettera di Prophiat Duran nota col nome di אל תהי כאבותיך, diretta all'apostata David En-Bonet Bon-Goron, che fu stampata insieme con altre opere a Costantinopoli, *ca.* 1577, e poi molte volte. Intercalato al testo in carattere più piccolo vi ha il commento di Joseph

ibn Shem Tob, pur esso stampato nella prima edizione, e poi ristampato. Com.: ראיתי מגלה סוד הגאולה; fin.: אשר אזכיר את שמי לאח ולבן יקיר אקחך אחי. Alla fine è trascritta l' intestazione della lettera: לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך מלכו של עולם למנצח על מות לבן חליו הוא נשא ומכאוביו הוא סבלם.

25. (Cl. III, n. 137). Cart., sec. XV, cm. 21 × 14 ½, cc. 240 non numerate, carattere rabbinico orientale. Sono bianche le cc. 3[b], 20[a], 240[b].

Precedono, scritti da varie mani, alcuni frammenti di un commento a un' opera rituale, due componimenti poetici (di cui il primo comincia למפעל הזמן יבכו בני איש e l'altro ארומם אל אשר הפליא בעצמה), e alcune note geometriche.

1 (cc. 4[b]-199[a]). — ספר אקלידם (scritto talvolta anche אוקלידם). Gli Elementi di Euclide, con i due libri aggiunti (XIV e XV) attribuiti ad Ipsicle, nella traduzione ebraica che è dai mss. attribuita talvolta a Ja'kob ben Makir e talvolta a Moshè ibn Tibbon (vedi Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, pp. 504-505); nel nostro codice essa porta il nome di quest'ultimo e la data del 7 Elul 5030 (1270). Vi hanno figure geometriche e note marginali. Il § 45 del libro I, saltato dal copista, è stato aggiunto a c. 20[b]; così è stata aggiunta a c. 23[b] una delle note di Thabit, correttore della traduzione araba. Nel libro II, il § 4 precede per errore il § 3. All' epigrafe del traduttore segue la soluzione di due questioni geometriche (cc. 199[a]-208[b]); poi: נשלם ספר אקלידם כולו ת"ל. A c. 209[a] si trova la poesia introduttiva del ס' תשבורה.

2 (cc. 209[b]-232[b]). — ס' המתנות לאקלידם. I Dati di Euclide, nella traduzione ebraica eseguita da Ja'kob ben Makir su quella araba di Honein ben Ischaq e compiuta nel mese di Ab 5032 (1272). La stessa traduzione si trova inoltre solo nel cod. Madrid Aa 126 e nel cod. Mantova 3 (Steinschneider,

op. cit., p. 510). Vi hanno figure geometriche; di rado il posto lasciato dal copista per le figure è rimasto bianco.

3 (cc. 232b-240a). — מאמר טולוקוש בכדור המתנועע. Trattato della sfera in movimento, di Autolico, recato in ebraico da Ja'kob ben Makir nel 5033 (1273) dalla traduzione araba che è opera probabilmente di Honein ben Ischaq, e che fu corretta da Thabit. Si trova ancora nel citato codice Madrid e in altri (Steinschneider, op. cit., p. 503).

Censore: Fr. Hippolitus, 1601 (c. 240a).

26. (Cl. III, n. 138). Cart., sec. XV, cc. 180 non numerate, cm. 21 × 15, carattere rabbinico orientale. La c. 1a è bianca.

Gli Aforismi (detti nell'*explicit* פרקים) di Maimonide, tradotti in ebraico da Nathan ha-Meathi. Di questa traduzione, che fu stampata per la prima volta a Lemberg, 1804, o meglio 1834-35, si hanno parecchi manoscritti; vedi Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 1927. Il nostro esemplare ha, oltre a parecchie note originali in carattere orientale, in alcuni luoghi (vedi cc. 88 segg. e 111a), correzioni interlineari o marginali in carattere italiano, e note in lingua italiana e latina. Nota della censura: « 1555 die 15 decembris. Revisus per D. Jac.um Geraldini commissarium apostolicum. Caesar Belliossus Curiae episcopalis Bonon. etc. ».

27. (Cl. III, n. 139). Parte cart., e parte membr. (da c. 32 in poi, ogni quaderno ha il foglio esterno membr., talvolta palimpsesto), sec. XV, cc. 195, recanti quasi tutte tracce di una numerazione ricevuta in una raccolta più ampia e diversamente ordinata, cm. 21 × 14, varii caratteri italiani. Sono bianche le cc. 1a, 10b, 11a-b, 19a-b, 30b, 31a-b, 116a, 117b, 118a-121b, 126b.

1 (cc. 2a-9b). — Compendio del יסוד עולם di Izchaq ben Joseph Israeli, eseguito in arabo dal figlio dell' autore, Joseph, e tradotto dall' arabo in ebraico da Izchaq ben Shelomò Israeli; il compendio non fu condotto a termine da

Joseph, morto immaturamente, e il traduttore non volle aggiungervi nulla del suo. Su questa traduzione vedi Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, p. 596. A cc. 1ᵇ e 10ᵃ, figure; altre figure si hanno intercalate al testo. Carattere rabbinico italiano, che a c. 4ᵇ cede il luogo ad altro carattere rabbinico italiano, per poi ritornare a c. 8ᵇ.

2 (cc. 12ᵃ-18ᵇ). — כלי חמדה. Trattato astronomico di Izchaq Alchadib. Altro carattere italiano corsivo.

3 (cc. 21ᵃ-30ᵃ). — הוצאת המיתרים di Abraham ben Binjamin da Montalcino (vedi sull'autore ***Rivista Israelitica***, III, p. 119, e IV, pp. 225 segg.), opera compiuta il 17 Tamuz 1445 o 1465 (יעקב׳ י׳ל׳ ; è dubbio se si debbano o no computare le *jod* iniziali, che non sono puntate). Com.: המיתרים אשר הניחם בטולומיאוס בלוחותיו באלמגיסטי; fin.: בזה המין הג׳ מהידיעה וכן כל כיוצא בו. Carattere rabbinico italiano.

4 (c. 32ᵇ). — Note sulla posizione astronomica di Pesaro, dimora dello scrivente, e di altre città italiane.

5 (cc. 33ᵃ-82ᵃ). — ס׳ חזיון. Trattato astronomico e geografico, traduzione ebraica di Nathan Ba-Gad ha-Meathi (il nome è però scritto qui האמתי), dall' arabo di אלברקי, terminata nel mese di Ijar (זין) 5040 = 1280. L' opera è illustrata da varie figure. A c. 35ᵇ sono aggiunti nel margine inferiore i nomi dei sette pianeti in italiano e in ebraico, con voci mnemoniche. Com.: אחר שהחכמים שהיו קודם זמננו זה; fin.: ועד תכליותיהן. Quest'opera e le seguenti, eccetto i nn. 8, 9, 10, 11, sono scritte, all' infuori di poche pagine, nello stesso carattere rabbinico italiano. A c. 32ᵃ si trova un indice degli scritti contenuti nel volume da quel punto in poi; in un angolo è indicato che manca qui fra gli scritti astrologici di Ibn Ezra il ראשית חכמה.

6 (cc. 82ᵃ-99ᵃ). — ס׳ מראה האופנים. Traduzione della *Sphaera mundi* di Giovanni di Sacrobosco, eseguita da Shelomò ben Abraham Abigdor. Il testo è accompagnato da figure. Questa traduzione fu pubblicata a Offenbach, 1720.

Segue una nota del copista: ובכאן נשלם מה שרצינו להעתיקו (=copiare) בעזר השם חפץ למען צדקו להגדיל תורה ולהאדירה בחדש אב דבריא מזליה שנת קצ"ב (1432) לפרט אלף הששי ליצירה וה' שזיכני להשלים יזכני להתחיל ולהעתיק ספרים אחרים. נזכה ונחיה לראות בביאת הגואל בימי ובימי כל ישראל חברי' אמן אמן.

7 (cc. 99[b]-112[b]). — Opera astronomica adespota e anonima, con figure intercalate nel testo o apposte alla fine. Com.: לדעת כל החכמים והמעיינים בחכמת התכונה; fin.: וכהנה לאחוריו.

8 (cc. 113[a b]). — Indicazioni per calcoli astronomici e per la compilazione del calendario, di varie mani.

9 (cc. 114[a]-115[b]). — ס' בקדרות הלבנה והשמש וחבור הכוכבים ותקופות השנים, di Mashallah, tradotto in ebraico forse da Abraham ibn Ezra; vedi Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, pp. 602-603 e *Arabische Literatur der Juden*, pp. 16-17. Carattere rabbinico italiano. Com.: אמר משאלה כי יוצר הכל ברא הארץ בדמות עגול; fin.: ואם טוב יורה על טוב. L' opera fu edita da M. Grossberg, insieme col ס' יצירה commentato da Dunash b. Tamim e altre opere, Londra, 1902.

10 (cc. 116[b]-117[a]). — Due notizie astrologiche di Tolomeo. Stesso carattere del n. 9. La prima com.: אמר תלמי יראה למלכים כי הכוכבים עם שובל הם תשעה; fin.: ולעשירים (cfr. cod. Par. 1055[7] e 1054[5]); la seconda com.: אמר תלמי והרמז כי מקום הלבנה בעת פליטת הזרע; fin.: והיה צומח הלידה.

11 (cc. 122[a]-125[b]). — ס' המאורות di Abraham ibn Ezra. Carattere corsivo italiano più recente. Com.: אפיל אני תפלתי לפני אלקי אבי; fin.: וכן תעשה שנה בשנה. Su questa e le seguenti opere astrologiche di Ibn Ezra, vedi la bibliografia citata da Steinschneider, *Die hebr. HSS. der Hof- u. Staatsbibliothek in München*, 1875, p. 68, e inoltre le notizie date

dallo stesso Steinschneider in *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XXV, Supplement, pp. 126-127 e più diffusamente nel suo Catalogo dei mss. ebraici di Berlino (*Verzeichniss der hebr. HSS.* etc.), II, Berlino, 1897, pp. 136 segg.

12 (cc. 127ª-139ᵇ). — ס' כלי נחושת dello stesso, prima redazione. Com.: אין כח במבין; fin.: יש לו סוד וברוך היודע האמת. Questa redazione fu stampata a Königsberg, 1845.

13 (cc. 139ᵇ-145ᵇ). — ס' העולם dello stesso, seconda redazione. Com.: ברוך ה' האחד שהוא הכל ומאתו הכל; fin.: ואם במרובעים יהיה אמצעי.

14 (cc. 145ᵇ-154ᵇ). ס' השאלות dello stesso. Com.: ראש חכמי המזלות היו שנים; fin.: והם לעולם כמו שנותיו הקטנות.

15 (cc. 154ᵇ-168ᵇ). — ס' הטעמים dello stesso, seconda redazione. Com.: הנה נא הואלתי; fin.: מספר ר' שבתי.

16 (cc. 168ᵇ-174ª). ס' המבחרים dello stesso, seconda redazione. Com.: חכמי התורה מודים; fin.: ככה אמרו הקדמונים.

17 (cc. 174ᵇ-193ᵇ). — ס' המולדות dello stesso. Com.: כל משכיל חכמת משפטי המזלות; fin.: וכמזל שתיהן וכיתרות.

18 (cc. 193ᵇ-195ª). — דמיונות הנולדים בפני המזלות ראשונים ושניים ושלישים. Com.: טלה. הנולד בפנים הראשונים שלו; fin.: והנולד בסוף המזל יהרג נפשו בעצמו.

A c. 195ᵇ sono aggiunte due brevi note astrologiche, ormai pressochè svanite.

Censori: Fr. Hippolitus, 1601 (c. 194ᵇ); Gio. Domenico Vistorini, 1609 (c. 195ª).

28. (Cl. XL, n. 72). Cart., sec. XVI, cc. 185, numerate in ebraico dal copista fino a c. 143, cm. 21 × 15, carattere spagnuolo. Precedono altre quattro carte che son tutte bianche, ove si eccettui la prima che ha nel recto alcuni appunti e conti. Sono pure bianche le cc. 144, 145, 146, 177ᵇ, 178ª, 182ᵇ, 183, 184ª, oltre alla seconda metà della 44ᵇ.

1 (cc. 1ª-143ᵇ). — לבנת הספיר. Commento cabbalistico al Pentateuco. Il nostro codice ha solo la parte che si riferisce alla Genesi. Com.: הדין ספרא לא תמסר יתיה לבר אינש; fin.: כד מליא ברכת ע״ד דוד ברכה. Per lo più nel recto di ogni carta vi è intestazione col titolo della Parashà. In margine si trovano alcune correzioni e anche note indicanti l'argomento, di mano del copista; talvolta note di altra mano; qua e là rinvii al זהר. Dopo l'*explicit* si legge la data: היום יום ד׳ י״ב לאב י״ב שנת מאין יב״א עזר״י. Questo commento si trova ancora nel cod. Torino CCI (Peyron, *Codd. hebr. manu exar.*, p. 213, pure soltanto Genesi) e in un cod. del barone Günzburg (Benjakob, אוצר הספרים, s. v., dove non è indicato se vi sono altri libri).

Segue (cc. 147ª-169ᵇ), un'appendice (תוספתא) per ciascuna delle sezioni della Genesi; vengono poi (cc. 169ᵇ-171ᵇ) alcune spiegazioni di passi biblici e note cabbalistiche.

2 (cc. 172ª-175ª). — Spiegazione di alcuni luoghi biblici (il primo è Osea, 6, 3 segg.), preceduta da una breve poesia introduttiva, il cui inizio suona: דעה חכמה וסוד ינעם לנפשך. Com.: ראיתי לבאר נבואת הושע ע״ה; fin.: וחיי לפום תלמידהון עכ״מ. Seguono altre brevi spiegazioni di passi biblici e note cabbalistiche.

Il foglio di guardia finale, membr., è un frammento scritto in caratteri rabbinici spagnuoli, del Jad ha-Chazaka di Maimonide (הל׳ איסורי ביאה, capp. XIV-XV).

Possessore: לי למקנה הצעיר....הכהן (c. 1ª). Un altro possessore ha ricordato, nel primo dei quattro fogli aggiunti, di aver pagato il libro 12 monete d'oro.

29. (Del Furia, 54). Cart., sec. XVIII-XIX, cc. 22 numerate nel recto e nel verso, carattere quadrato.

« Duo priores Psalmi cum Rabbinica D. Kimchii interpretatione latine reddita, et vocalibus punctis addita ». Lavoro di un ebraista cristiano.

30. (Del Furia, 72). Cart., sec. XVIII-XIX, miscellanea di varii fascicoli di diverso formato, senza numerazione.

Appunti di studi biblici di Francesco Del Furia, contenenti: interpretazione latina dei vocaboli più difficili di varii libri della Bibbia (testo ebraico e Targum), note sulle « cose osservate » in alcuni di questi libri, diverse traduzioni, e altri appunti varii. Verso la fine, in ebraico completamente vocalizzato: סֵפֶר (*sic*) תְהִלִּים עִם פֵּרוּשׁ הֶחָכָם הַכּוֹלֵל רַבִּי דָוִד קִמְחִי, che va fino al Ps. 14. Alla fine, in ebraico senza vocali, con versione latina: אלו הן התשובות שעשה רד"ק לנוצרים על קצת המזמורים וגם ההקשים שחבר עלידהם במזמור שני למה רגשו (*sic*) ובתהלה ([1]). Queste furono edite più volte insieme col commento di RDK ai Salmi.

31. (Certosini [Galluzzo] (?) 1). Cart., principio del sec. XIX, cc. 32, cm. 21 $^1/_2 \times$ 13 $^1/_2$, carattere quadrato moderno grande; il verso è sempre bianco; bianche del tutto sono la c. 20 e le carte dalla 24 in poi.

« Raccolta d' Inscrizioni sepolcrali composte dal S[r] H[m] [= Signor Hacham] S[amuel] C[oen] di Livorno ». Le epigrafi, che sono poetiche, risalgono alla fine del sec. XVIII e al principio del XIX; la prima è accompagnata da traduzione italiana. Un foglio volante annesso dà il nome e le date riferentisi ad alcuni dei defunti, poichè non sempre vi accennano le iscrizioni. Altri fogli volanti contengono appunti di iscrizioni funebri ebraiche o italiane (anche una inglese composta da Leone Montefiore per la moglie Regina Sarah) e modelli di scrittura ebraica.

---

(1) Fra i mss. del Del Furia, ve ne ha pure uno (n. 45), intitolato: *Poesie greche, latine, ebraiche, siriache, arabiche, fatte per diversi oggetti e per studio*; di ebraico però esso non contiene che una sola poesia priva di valore e non scevra di errori (in abbozzo, metà prima e metà poi, e quindi in bella copia, con versione latina).

32. (Vallombrosa, 1 — n. 53). Cart., sec. XVII e XVIII (la parte ebraica è tutta del XVII); miscellanea di fascicoli di vario formato.

Raccolta liturgica ebraica, latina e greca, messa insieme da D. Lotario Bucetti, maestro dei novizi, nel 1779. Quel che vi è di ebraico è per lo più dello stesso carattere del fascicolo aggiunto al n. 34, talvolta di quello dei nn. 33-34-35. Si tratta di varie preghiere cattoliche tradotte in ebraico e di alcuni Salmi nell'originale; fra altro anche il contenuto dei nn. 34 e 35. Alcuni brani sono accompagnati dalla musica.

33. (Vallombrosa, 2). Cart., sec. XVII, cc. 56 numerate a lapis da sinistra a destra, cm. 46 $^1/_2 \times 37$, carattere quadrato grandissimo, lo stesso dei nn. 34 e 35.

Ps. 119 a 134. — Precede (c. 1[b]), l'הנותן per il granduca Cosimo II. A cc. 54[b]-55[a]: אני דון קיסר מאינארדו מפיורינצי אבאטי מוואלאומברוסה חקקתי בשנת אלף שש מאות ותשעה וכל אשר אני דון קיסר חקקתי או תארתי דון אמירינגום די גאלטירוטים צבע בדיו. A c. 56[a]: לוח הטעיות. Questo e l'הנותן sono in carattere quadrato più piccolo, di mano di un ebreo, probabilmente il maestro del Mainardi.

34. (Vallombrosa, 4 — n. 51). Cart., sec. XVII, cc. 53 non numerate, cm. 43×31, carattere quadrato grandissimo.

I sette salmi penitenziali in ebraico, seguiti dalla traduzione ebraica di preci cattoliche per i morti. Alla fine un cartellino a stampa: « Domni Caesaris Ma[ina]rdi de Florentia ordinis Vallis Vmbrose. Laboravi [sustin]ens ». Precede, come nel n. 33, e nello stesso carattere più piccolo, l'הנותן per il granduca (c. 1[a]), seguito inoltre da una raccolta liturgica di versi biblici (cc. 1[b]-2[a]). Insieme col ms. si trova un fascicolo staccato con la minuta della traduzione ebraica di varie preghiere cattoliche.

35. (Vallombrosa, 5 n. 52). Cart., sec. XVII, cc. 54, numerate nel recto e nel verso fino a XCVI, cm. 42×29. Carattere quadrato grandissimo. Attaccata alla coperta è un' incisione raffigurante Fra Filippo de' Rebaldi, converso minorita. A c. 50[b] un rame con lo stemma di Don Cesare Mainardi (cfr. nn. 33 e 34).

« Pro officio divae Mariae Virginis persolvendo ». Traduzione ebraica dell' Ufficio della Vergine. A cc. 49[b]-50[b] (XCV segg.) : אני דון קיסר מאינארדו מפיורינצי אבטי מוואלאומב[רו]סה חקקתי בשנת אלף שש מאות ותשעה וכל אשר אני דון קיסר חקקתי או תארתי דון אמירינו די גואלטירוטים צבע בדיו « Ego D. Cęsar Mainardi Florentinus Abbas Vallis-Umbrosanus delineavi anno 1609 et quidquid ego D. Cęsar formavi aut delineavi D. Amerigus Gualterotti atramento replevit » (cfr. n. 33). A c. 51[a], indice.

Firenze. Agosto 1909.

Dr. Umberto Cassuto.

NOTE LESSICALI

אָלָה. In due versi credo che si possa riconoscere ancora questo sostantivo (vedi anche *Rivista Israelitica,* II, 56): *a*) in Ger., IV, 12, ove io propongo di leggere e di vocalizzare: רוּחַ מְלֹא אָלָה « un' ispirazione (visione) piena di maledizione (terrore) ». Il senso del passo a me sembra essere il seguente: Finora avete dato ascolto soltanto ai falsi profeti che promettevano monti d'oro (v. 10) (1); ora che il nemico sta alle vostre porte (vv. 13 segg.), ora che v'accorgete d'esser stati ingannati dai vostri capi (vedi VIII, 15 segg.), ora posso anch'io parlare liberamente a voi (v. 12b). Ma ahimè! l'ispirazione che mi viene dal Signore (v. 12a; vedi anche la traduzione del Luzzatto), non è più da paragonarsi al vento che venga a purificare il grano (2) (vedi Is., IV, 4; il Profeta giuoca con il doppio significato di רוח) per colpire cioè solo una parte della nazione — è invece una visione di distruzione completa (vv. 20 seg., e 23 seg.) e di

(1) Si legga וְאָמְרוּ (qualche codice della LXX ha εἶπαν) perchè sono i falsi profeti che parlano tutti stupiti (יִתְמָהוּ, v. 9) che non si sia avverata la loro profezia. Infatti fra di loro si saranno avuti anche degli uomini di buona fede (vedi Ezech., XIV, 9).

(2) La forma impersonale יֵאָמֵר sarà stata scelta dal profeta per dire, che in generale nessuno oserà più parlare di speranze e di pace; non parleranno (LXX ἐροῦσι) d'altro che della distruzione e della rovina imminente.

spaventevole rovina (cfr. VI, 11 e Is., XXIV, 6: עַל כֵּן אָלָה אכלה ארץ); *b*) in Ezech., XVII, 15, mi pare probabile assai che si sia avuto הַבֹּזֶה אָלָה invece di הַעֹשֵׂה אֵלֶּה. Si pensi che in tutto questo passo (vv. 13, 16, 18, 19) accanto a ברית si trova sempre אָלָה (1). Il nostro emistichio avrà suonato dunque secondo la detta propòsta: היצלח.... הבזה אלה, והפר ברית ונמלט.

אלהים. In *GSAI*, XIX, 400 seg., ho notato che alcune volte nella Bibbia la nostra parola sembra abbia il significato di *oracolo*. Vorrei esaminare da questo punto di vista ancora alcuni versi: *a*) In I Sam., XXIII, 16, si ha ויחזק את ידו באלהים; questa frase presa nel senso tradizionale non mi dà un significato soddisfacente. Non mi pare che Gionatan abbia avuto l'ufficio di predicatore alla corte del pretendente; si noti ancora che nel verso seguente il figlio di Saul non menziona nemmeno il nome di Dio; se la frase in questione volesse dire: e lo confortò « in Dio », il v. 17 non avrebbe mancato d'un accenno all'aiuto del Signore: « non temere chè Iddio t'aiuterà » ecc. Invece penso che si voglia dire: e gli fece coraggio *comunicandogli un oracolo divino*. Evidentemente se Gionatan dice וגם שאול אבי ידע כן non allude ad un semplice presentimento del Re; no — Saul *sa*. perchè un profeta od un sacerdote gli avrà fatto sapere un vaticinio; vedi anche XXIV, 21: ועתה הנה ידעתי כי מלך תמלך. E di questo oracolo il principe avrà parlato all'amico; *b*) più chiaro ancora a me sembra il verso di I Sam., XXX, 6: ויתחזק

(1) Nè mi si risponda che nel v. 18, che riprende l'argomento del nostro, si ha anche: וכל אֵלֶּה עשה; perchè ivi si dice: ובזה אלה להפר ברית (Pš. legge והפר ברית) e poi si rincara la dose aggiungendo: « ed ecco egli diede una promessa solenne eppure fece tutto questo ». Anzi, guardando bene ci accorgiamo che וכל אלה עשה del v. 18 corrisponde a וימרד בו וגו' del v. 15 (il Targ. spiega: והנה נתן ידו « ed egli s'unì a Faraone »). Il nostro ultimo verso che è il primo a parlare del tradimento, necessariamente doveva menzionare la profanazione dell' *'ālāh* accanto a quella del *b'rîth*.

דוד בה' אלהיו « e David cercò conforto *nella parola di Dio* » (nell' oracolo) [1]; infatti racconta il verso seguente che David ordinò al sacerdote di portare l' Efod; *c*) aggiungerei ancora I Sam., XXVIII, 15, ove ואלהים סר מעלי sarà da interpretare: la voce del Signore non si fa più sentire a me; nel v. 6 alla nostra espressione corrisponde וישאל שאול בה', ch' è il termine tipico per l' oracolo.

אֶתְּנָה. In Ez., XIII, 11, questa parola è assai ingombrante (vedi i commenti ad loc.); senza voler occuparmi delle varie proposte fatte per appianare la difficoltà, osservo che — a mio credere — essa parola si trovava originariamente nel verso parallelo 13, e come seconda lezione di בְּחֵמָה. Ecco, come secondo la mia opinione, suonavano i due versi: (v. 11) [2] אמר אל טחי תפל וְיִהְיֶה גשם שוטף ואבני אלגביש תפלנה ורוח סערות תבקע; (v. 13) [3] ובקעתי רוח־ סערות בחמתי וגשם שטף באפי יהיה ואבני אלגביש אֶתְּנָה [4] לכלה. Per mezzo del precedente בחמתי un copista avrà per isbaglio scritto בחמה invece di אתנה; la giusta lezione notata al margine si sarà introdotta nel v. 11, forse perchè scritta più vicino a questo che al v. 13. Rilevo ancora che יהיה גשם (vv. 11 e 13), vorrà dire forse: *cade* la pioggia (cfr. Giobbe, XXXVII, 6: הוא ארץ e l'arabo *hawa(j)*).

---

[1] Un autore della fine del Medioevo cita soltanto באלהיו che corrisponderebbe più al senso da noi proposto; vedi Aptowitzer, *Das Schriftw. in der rabb. Lit.*, II, 1908, p. 64.

[2] Così propongo di leggere invece di ויפל היה; fra וי e היה della parola ויד.יה s' è introdotto פל (ch' è una dittografia di [ת]פל e di ciò si sono accorti anche altri esegeti; vedi per es. Kraetzschmar, ad loc.). Toy legge יהיה.

[3] In questo verso s' accentua la minacciata distruzione (v. 11), con בחמתי, באפי e לכלה; ma evidententemente sarebbero troppo בחמה e לכלה in una parte sola, oltre al fatto che il profeta non si sarà servito della stessa parola due volte in un verso.

[4] Così vocalizzano le traduzioni antiche anche nel v. 11.

הֵנָּה. In Geremia, IV, 16, sarà forse da vocalizzare e dividere: הזכירו לגוים הֵנָּה; השמיעו על ירושלם « Ricordate ai popoli (di venire) *qui* (in Palestina); adunateli contro Gerusalemme » ([1]). A me sembra, che sia il nemico a chiamare al confine le sue genti per entrare nella Palestina (הֵנָּה) (vedi cap. VI. vv. 4 segg.); proclamando come mèta della campagna Gerusalemme. Mi pare per altro che con נצרים באים incominci la parola del profeta, mentre che la notizia portata da Dan termini con ירושלם, tanto che il v. 16ª o dovrebbe formare un verso a parte oppure aggiungersi al v. 15 ([2]). Noto ancora che עָלֶיהָ (v. 17), non deve necessariamente riferirsi alla Capitale, ma può invece spiegarsi benissimo del paese intero (יהודה, v. 16 in fine, che come nome geografico è femminile; vedi Ger., XXIII, 6).

זִמָּה. In Ez. XVI, 27 (fine), la nostra parola sta *pro concreto*, come ora si direbbe: l'immoralità personificata; è dunque un vocativo e per il senso e per la forma simile a זדון in Geremia, L, 31, che significa: la violenza personificata. Si traduca il passo in questione: « le figlie dei Filistei che si vergognano del tuo procedere ([3]), o immoralità personificata! ». Colgo l'occa-

([1]) La parola על c'insegna che non si può trattare degli Israeliti chiamati a difendere la Capitale; LXX traduce qui ἐν Ἰερ., come se avesse letto השמיעו בירושלם vedi v. 5; cfr. ancora Ger., LI, 27: קדשו עליה גוים השמיעו עליה; e per il senso di השמיע come termine militare, vedi I Re, XV, 22. Differente è il significato di השמיעו על ארמנות in 'Am., III, 9; ivi vuol dire: *sulle alte torri* mettete degli araldi per invitare la gente a recarsi in Samaria.

([2]) Vorrei menzionare anche un'altra proposta. Si vocalizzi הִזְכִּירוּ e הִשְׁמִיעוּ come perfetto, ed allora tutto il v. 16 si potrà considerare come il contenuto della ferale notizia che arriva da Dan: « Hanno chiamate le genti (di venire) qui, hanno proclamato la guerra contro Gerusalemme ». Fors'anche per קול מגיד si legga: קול מָגוֹר il che corrisponderebbe bene a משמיע אָוֶן.

([3]) Per il senso, si cfr. 'Amos, III, 9 segg., ove Filistei ed Egiziani, i più corrotti popoli cioè, si invitano a vedere delle iniquità inaudite a Samaria.

sione per notare, che secondo il mio modo di vedere, questo v. 27 di Ez. XVI, ***aveva il suo posto dopo il v. 22, chiudeva cioè la prima parte del capitolo*** (nella seconda parte, ad esso corrisponde vv. 37 segg., un passo naturalmente più esteso perchè tratta del prossimo avvenire mentre il nostro si riferisce alle vergogne e punizioni del passato il quale evidentemente interessa meno del presente e del futuro). Al v. 26 invece seguirebbe immediatamente il v. 28; con Egitto certamente s'allude all'epoca di Salomone (I Re, X, 28 e XI, 1) e così si capisce senza difficoltà, perchè se ne parla prima di trattare di Assur (v. 28).

חרשׂ. Se in Giobbe, XLI, 22, come giustamente osserva il Barth (vedi Gesenius-Buhl, s. v.), חדודים significa uno strumento agricolo che fa i solchi (egli cfr. l'arabo *ḫadda*), con ogni probabilità anche la parola seguente sarà da scrivere חרשׂ con šin e da vocalizzare חֹרֵשׂ « del contadino » (aratore); cfr. Is., XXVIII, 24, ed ivi v. 27, ove si trova anche חרוץ del nostro secondo emistichio.

כאב. Oserei proporre in Giobbe, XXXIV, 6: על משפטי אכאב (per אכזב) « Contro il mio buon diritto — *io soffro* »; il parallelismo diventerebbe eccellente e si leverebbe la *crux* di אֲכַזֵּב che non si può mantenere senza difficoltà (« ho l'aspetto di un bugiardo » [come se s'avesse: אתכזב, cfr. תתכרה in b. Ber., 4[a]] cioè: la mia sofferenza parla contro la mia protesta d'innocenza). Che כאב possa significare anche una sofferenza mortale si vede per es., da Sal., LXIX, 27.

כלה. In Ger., IV, 27, credo che si sia avuto וכלה לָהּ אעשה e così pure in V, 10 וכלה לה תעשו, ove il suffisso della preposizione si riferirebbe alla terra cui si riferisce pure il suffisso di שרותיה. Di dire con il Graetz (vedi anche Cornill, ad loc.) ed altri che nei due versi in questione tutto il passo (וכלה לא אעשה risp. וכלה אל תעשו) sia un'aggiunta come certamente lo è tutto il v. V, 18 (1), mi pare insostenibile perchè ne soffrirebbe

(1) Questa aggiunta e il cambiamento di לה in לא ed אל può aver fatto Geremia stesso o Baruch, il suo amanuense, quando si

grandemente la forma. La costruzione ....עשה כלה ל, io credo d'aver trovato anche in 'Am., IV, 12 (כלה אעשה לך); vedi il mio commento, ad loc., e *Riv. Isr.*, III, 211.

מור. In Ger., II, 11, nella forma ההימיר, io non vedrei un hiph'il di ימר. Invece penso che si avevano anticamente due lezioni: *a*) הֵימִיר גוי וגו' (e questa credo che sia l'autentica) [1]; *b*) ההמיר וגו' (pure di מור). Nella forma attuale sarebbero rimasti degli avanzi di tutt'e due le forme.

מַחֲנֶה. In I Sam., XXX, 20, io propongo di leggere: וינהג לפני המַחֲנֶה ההוא (invece di נהגו לפני המקנה ההוא) « e lo condusse davanti a quella *schiera* » (cioè di mogli e figli ecc., di cui nel v. 19) [2]. Forse perchè non sembrava conveniente all'ultimo redattore del libro di presentare il futuro re come conduttore di bestiame si cambiava וינהג in נהגו che guasta la costruzione.

רַגְלִי. Nel senso di *fante* questa parola credo si trovi ancora nei versi Giud., IV, 10, V, 15. Il primo si tradurrà: « ed egli vi andò con la sua fanteria, diecimila uomini » ecc.; il secondo: « nella valle fu mandato con i suoi fanti » [3]. Cioè: mentre Sisera aveva a disposizione una gran massa di cocchi e cavalieri (IV, 13), Baraq doveva fare la guerra con la sola fanteria ed in aperta cam-

---

faceva la definitiva redazione dei vaticinî di Geremia. Ma che nei nostri passi non si possa trattare di assicurazioni d'una parziale salvazione, il che sarebbe contrario al carattere fondamentale di queste profezie, a me sembra chiaro. Una simile aggiunta, vedi in 'Amos, IX, 8 in fine, e come tale saranno da considerarsi anche le parole שאר ישוב בו in Is., X, 22.

[1] Cfr. LXX, ἀλλάξονται; Peš., אן מחלפין.

[2] Il bestiame di cui nel nostro verso si parla, è quello *'amaleqita* preso al nemico, mentre il v. 19 parla degli oggetti (certo anche bestiame) *ripresi*; vedi *RDQ*, ad loc. Ma certo siccome il v. 19 non tratta esplicitamente dei greggi, non si poteva dire nel v. 20: המקנה ההוא, mentre che מחנה può comprendere uomini e bestiame; vedi Gen., XXXII, 8.

[3] Intorno a Is., XLI, 3, vedi la nostra osservazione in *Rivista Israelitica*, II, p. 20.

pagna, ove la corsa dei cavalli trova meno ostacoli che sulle montagne. Per la costruzione, vedi Num., XX, 20: ויצא.... בעם כבד.

רָמָה come sostantivo = *luogo alto* io, oltre che in I Sam., XXII, 6, troverei anche in Ez., XVII, 22, ove il primo emistichio che per la costruzione offre delle difficoltà (vedi per es. il commento dello Kraetzschmar, ad loc.), diventerebbe più piano se la parola הרמה si mettesse dopo ונתתי (ולקחתי אני מצמרת הארז ונתתי הרמה) « ed Io prenderò un tralcio dal capo frondoso del cedro e lo metterò *in alto* », a cui nel secondo emistichio corrisponde ושתלתי אני על הר גבוה.

רֶשַׁע. In Giobbe, XXXIV, 26, propongo di vocalizzare: תחת (¹) רִשְׁעָם ספקם (²) « per la loro *malvagità* li abbattè » (nel secondo emistichio propongono alcuni critici במקום רְפָאִים « nel luogo ove i morti si trovano »).

שִׂמְחָה. Ai passi menzionati in *GSAI,* XXI, 57, in cui questo sostantivo ha il senso di canto di gioia, va aggiunto Zeph., III, 17, ove בשמחה come ברנה deve significare una *espressione* della gioia; cfr. per il nostro verso, Is., XLII, 13, ה' כגבור יצא יריע אף יצריח (che appoggerebbe la proposta del Wellhausen di leggere in Zeph., יצריח per יחריש).

שְׁאֵרִית. In *Riv. Isr.*, I, 18 (vedi anche *GSAI,* XIX, 177 n. 1), ho notato che a mio credere questo sostantivo significhi anche *tribù, popolo.* Il mio egregio allievo dott. Umberto Cassuto, richiama la mia attenzione su Mica, IV, 7, che con il significato da me supposto si spiega assai bene: ושמתי את הצלעה לשארית « e la zoppicante ridiventerà una *nazione* » (³) ciò che corrisponde benissimo al secondo versetto: והנהלאה לגוי עצום.

(¹) Per quest' uso della parola, vedi per es. Ger., V, 19: תחת מה עשה ה' אלהינו לנו.

(²) Per ספק non basterebbe il significato vago di battere, invece deve spiegarsi o abbattere o buttar giù (se si accetta la proposta di leggere רפאים).

(³) Il Wellhausen (*Kl. Propheten*, ad loc.), inutilmente cerca nella nostra parola un senso escatologico, che evidentemente non si

שוב. Non mi pare impossibile che in Ger., IV, 1, si sia avuto invece di ולא תבוש: אלי תשוב « Se ti pentirai Israele — è la parola del Signore — *allora non avrai delle delusioni* (opposto a II, 36: גם ממצרים תבשי כאשר בשת מאשור); e se toglierai dai miei occhi i tuoi idoli, allora non vacillerai (materialmente cfr. I Re, XIV, 15: והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה במים), e se lealmente presterai culto al Signore — allora le genti si benediranno in te (בך per בו; vedi i commenti) ecc. ».

Firenze. H. P. Chajes.

Indice dei versi da me trattati nelle « Note lessicali »

(Voll. XIX-XXII)

trova nemmeno in V, 6-7. da lui citati. Ivi שארית significa il resto, avanzo; cfr. v. 2. È probabile che nella pronunzia antica si sentiva una differenza fra שארית = popolo e שארית = resto; è facile che avevano delle vocali differenti.

VERBI BICONSONANTICI IN EBRAICO

Non solo i verbi in media *waw*, dei quali parlammo nel precedente volume di questo *Giornale* (Verbi in media *waw*), ma anche quelli così detti geminati sarebbero, secondo il Wolfenson (*Journal of the Am. Or. Society*, XXVII, second half, pp. 303 seg.), da radici a due consonanti.

La prima obbiezione che si può elevare contro siffatta teoria, è questa, che cioè, se le due classi di verbi fossero biconsonantiche allo stesso modo, non si capirebbe come mai le loro coniugazioni siano poi così diverse, giacchè tra forme quali יָסֹבוּ e יָקוּמוּ, pur rimontando alla più remota origine, non si vede verun punto di contatto possibile. Bisogna ricercare la ragione di una differenza così manifesta, se non si vogliono fare strane confusioni. Del tipo סבב, nel periodo storico, si hanno per tutto tre consonanti, tranne il caso che la doppia consonante finale appaia scempia (סַב, יָסֹב), per quella stessa legge onde anche il latino *fell-* nel nome singolare è *fel*. Chi dunque si lasciasse guidare da *sab* o da *qûm*, a fin di ricavare il biconsonantismo delle anzidette due classi di verbi, fonderebbe il suo ragionamento sopra mere apparenze. Eppure il Nöldeke muove da *sab* e *qûm*, e in esse due forme vede una chiara prova del biconsonantismo originario: *wir betrachten* (egli dice) *eben Wurzeln wie qûm, sab als*

werthvolle Ueberreste einer Zeit in welche die Dreikonsonantigkeit noch nicht bestand. Ora *sab* è virtualmente *sabb-*, giacchè separare *sab* da *sabbû* e *sābebû* sarebbe cosa arbitraria e superficiale insieme. Perchè *sab* mi dovrebbe servire di guida più che non mi faccia יַךְ *imperf. apoc.* di יַכֶּה? E quanto a *qûm*, io non so spiegarmi l'*û* altrimenti che mediante *w*, prima fattosi *u* davanti a vocale omogenea (*o*) e poi con essa contratto: *qewom*, *quum*, *qûm*. Forse che la vocalizzazione di *v* (in ebraico, come in altre lingue), è cosa straordinaria? E certo nessuno troverà che ridire sulla contrazione di *uu* (*uo*) in *û*, poichè in in sostanza di ciò si tratta. Se *ow* (*uw*) si fa *û* (= *uu*) in *hûšabh*, non vediamo veruna difficoltà di derivare foneticamente *qûm* da *qewom*. In ambedue i casi si tratta della vocalizzazione di *w* e della sua contrazione con altra vocale uguale o affine (*u*, *o*), che immediatamente precede o segue. Teoricamente la cosa non solo si porge verosimile, ma anche normale; e ciò basta per dichiarare accettevole la spiegazione di sopra accennata. Così in questo, come in altri casi, secondo noi, ha veduto giusto il Gesenius, il quale alla sua vasta dottrina e profonda conoscenza della lingua accoppiava un meraviglioso acume e buon senso. Adesso molte delle teorie di quell'insigne uomo, tanto benemerito degli studi ebraici e semitici, sono abbandonate, non per altra causa, come noi crediamo, che per essere troppo semplici e naturali, o per amore di novità. Pare che le cose più strane, difficili, complicate, debbano essere più scientifiche. Così sembra a noi che la spiegazione che il Gesenius dava di לֵךְ, יֵלֵךְ, הוֹלִיךְ, mediante una forma secondaria יָלַךְ* allato a הלך « andare », sia la vera. Ad ogni modo, si presenta come al tutto verosimile. Chi può negare la varietà dialettale delle radici? יחם, יחד, יצק (per non uscire da radici comincianti da *jod* o *waw*) non sono affini di חמם, אחד, צוק? Che maraviglia dunque che ילך sia forma collaterale di הלך? Invece adesso ילך è sbandito da lessici. Nelle ultime edizioni del

Gesenius, come la tredicesima (ove del primitivo Gesenius è rimasto così poco: e lo stesso si può dire della sua *Grammatica* anche troppo *völlig umgearbeitet*) non si fa motto di ילך, e non si dà veruna spiegazione di הוליך. Brockelmann, nella sua *Semitische Sprachwissenschaft* (Sammlung Göschen), p. 90, tenta spiegarla, ma in una maniera strana, cioè mediante **hahlīch* **hālich*, onde *hōlīch*. Ecco una legge fonetica creata apposta per rendere ragione purchessia di una forma. Quali sono gli altri casi in cui la caduta di *h* produce allungamento di compenso? E poi come si spiegherà יֵלֵךְ in tutto simile a יֵשֵׁב? L' ipotesi del Brockelmann non è solo arbitraria, ma eziandio monca, perchè non risolve tutte le difficoltà. Una ipotesi tanto più è scientifica in quanto abbraccia maggior numero di casi e di tutti porge verosimile spiegazione.

Secondo il Wolfenson l'*ū* di יָקוּם è semplice allungamento di *ŭ*, non ostante, come è noto, che un *u* breve, allungandosi, si faccia di regola *ō*, non *ū*. Perchè poi cotesto allungamento avverrebbe in una sola classe di verbi, mentre per tutto altrove si ha normalmente *ō*, come *jiqṭōl* da **jaqtul*(*u*), il W. non dice. E come spiegheremo *ū* dell'arabo *jaqûmu*? Diremo che anche qui *ū* sia nato per effetto d' un semplice allungamento? Il W. s' appiglia ad *ŭ* di *jaqulna*. Anch' egli commette la stessa incongruenza del Nöldeke che abbiamo notata, partendo da forme alterate per via di leggi fonetiche e che manifestamente non sono le primitive ovvero ci presentano una fase meno integra della lingua. Ora delle due ipotesi qual è la più probabile e razionale, il mutamento di *ŭ* in *ū* lungo o non piuttosto il passaggio di *ū* in *ŭ* a causa della sillaba chiusa? L' importante e il difficile è l'*ū* di *jaqûmu*, non *ŭ* di *jaqulna*.

Se non che, risolta la questione di *ū* dell' imperfetto, imperativo e infinito, la difficoltà riappare nel perfetto. Anche qui il metodo razionale, non quello empirico — che considera un solo fatto e trascura gli altri — vuole che non si separi

l'ebraico dall'arabo, il quale nel perfetto offre un *â*, che in niun modo è da confondere con *ā* prodotto da semplice allungamento a causa dell'accento, giacchè nell'arabo non vige la legge dell'ebraico per quel che riguarda la quantità delle vocali toniche e protoniche. Si rifletta che nei casi in cui l'arabo abbrevia la vocale, questa non è *ă*, come nell'ebraico (קַמְתָּ, per quanto antichi grammatici ebrei usassero scrivere קָֽמְתָּ: cfr. G.-K.[28], p. 203 nota 1), ma *ŭ*: *qumta*. Come mai vien fuori cotesto *u*? In altri casi invece è *i*: *sirta*; sebbene *qâma* e *sâra*, nella prima sillaba, abbiano la medesima vocale lunga. Ciò vuol dire che i due verbi, dopo la prima radicale, dovevano contenere un altro elemento, che deve renderci ragione di *u* e *i*, non che di *â* delle forme allegate, come anche di *û*, *î* dell'imperfetto *jaqûmu*, *jasîru*; tutte cose che altrimenti resterebbero inesplicabili: cfr. arabo *bakai-ta talau-ta* (*bakā talā*) che fanno riscontro a *sirta qumta*, *sāra qāma*. Se si trattasse veramente di radici biconsonantiche *qm sr*, non si capirebbe come i due tipi di verbi seguissero due direzioni diverse. Secondo la vecchia teoria tutto si spiega, tanto *â*, comunque si spieghi la lunghezza dalla vocale, o per contrazione o per compenso; quanto *u* e *i* da primitivi *w*, *j*.

Come, chi voglia procedere con sano metodo, deve partire da forme quali *qâma* e *jaqûmu*, non da *qumta* nè *jaqulna*, così anche ha da fermare la sua attenzione sopra סָבְבוּ e סַבּוּ, le forme che ci presentano la radice più piena che non סַב. Di esse, secondo noi, la prima è senza dubbio l'originaria, e però di questa dobbiamo renderci ragione. Il W. dice che i verbi ע״ע raddoppiano, non ripetono (*doubling, not repeating*) la seconda radicale. Cotesta distinzione sa di metafisica. Si tratta pur sempre di doppio *b*. Secondo il W. *sabbû* sarebbe una specie di *pi'ēl*; ma nè per la forma nè pel senso *sabbû* ci si presenta come *pi'ēl*. Per dire che סַבּוּ è forma intensiva (*doubling*) di *sabh*, bisognerebbe che ci fosse anche la forma semplice (*qal*). Del resto, noi dobbiamo spiegare סָבְבוּ e non

סַבּוּ, giacchè la forma fondamentale, originaria, è la prima, non la seconda. Certe cose sono chiare di per sè, e però chi sostenesse il contrario, lo lascieremmo nella sua opinione, persuasi come siamo che in tal caso gli argomenti poco varrebbero. Se pur nella scienza positiva spesso non si è d'accordo, ciò avviene perchè in vece d'osservare unicamente la realtà dei fatti, si cerca di spiegarli, invadendo il campo della pura speculazione astratta, ove il consenso è sommamente difficile. Ora io, vedendo che la lingua mostra per tutto una radice trilittera סבב, appunto perchè parto da סָבְבוּ, non da סַב nè da סַבּוּ (e a pensare così mi conduce la semplice immediata osservazione dei fatti, non offuscata da considerazioni metafisiche), dico che il biconsonantismo di questa classe di verbi o è soltanto apparente (סַב = **sabb-*; יָסֹב) ovvero derivato per via di contrazione: *sabbû*.

Ma si obbietterà che la teoria del biconsonantismo è sostenuta da semitisti autorevolissimi. Noi rispettiamo in sommo grado tutti quei dotti che W. cita in sostegno della sua tesi; ma la nostra ammirazione sincera riguarda la loro scienza positiva, non già la metafisica della lingua. Gli è che uomini dottissimi, sagacissimi nel dominio dei fatti (noi parliamo in genere, filosofi della natura compresi), non mostrano sempre ugual penetrazione nel campo della speculazione astratta.

Una forma come סָבוּ (*sābhû*) è al tutto sconosciuta così in ebraico come in arabo. Ora tra סָבְבוּ (che, lo ripetiamo, per noi è la riforma primitiva) e קָטְלוּ non v'ha divario alcuno. Nel periodo preistorico il biconsonantismo si può sostenere per tutte le radici verbali, onde non si vede la ragione per la quale i verbi geminati debbano occupare un posto privilegiato. Nel terreno positivo, cioè storico, *sbb* non è men trilittero di *qṭl*; in ipotesi ambedue le radici possono supporsi biconsonantiche. La discussione potrebbe cadere sopra questo punto: posto che il triconsonantismo sì di *qṭl* e sì di

sbb non è originario e che entrambo le radici una volta dovettero sonare biconsonantiche, la terza lettera aggiunta in progresso di tempo dov'è più recente, in *sbb* o *qṭl*? Ora ognun vede come una tal questione saprebbe di lana caprina; eppoi a discuterci intorno un secolo non si verrebbe a capo di nulla. Onde ci pare più opportuno che altri applichi il proprio ingegno in questioni più sostanziose e concludenti.

F. SCERBO.

Uno strano *q^erê* dei Proverbi

Nei lessici del Gesenius[13] (così anche nella *Hebräische Grammatik*[28] § 85[v]) e di Siegfried e Stade si pone un אֲבַדֹּה del cap. XXVII 20 quale *kt.*, e אֲבַדּוֹ come *qr.*, accrescendosi così il dizionario ebraico (che già possiede due parole per dire su per giù la medesima cosa, cioè אֲבֵדָה e אֲבַדּוֹן) d'un vocabolo superfluo e strano a un tempo.

Anzi tutto è da osservare che, a quel modo, si tratterebbe della stessa forma; la differenza sarebbe puramente grafica, per avere ֹה e וֹ lo stesso valore, con questo solo divario, che la prima desinenza, come avviene nel pronome suffisso, è rara e antiquata; l'altra normale e comune. Noi crediamo che i Masoreti, punteggiando in quella maniera che hanno fatto, abbiano mirato a ben altro che a un semplice mutamento di grafia; che abbiano cioè voluto cambiare la parola, leggendo אֲבַדּוֹן in vece di אֲבֵדָה. Giacchè per noi non è dubbio che il *kt.* non sia altro che quest'ultima forma. È noto che in simili casi del *q^erê*, la parola, pur lasciandosi inalterata nelle consonanti, è fornita di quelle vocali che deve avere la lezione proposta. Volendo leggere secondo il *kt.* bisogna fare astrazione dai punti vocali e altri segni diacritici apposti, come quelli che appartengono al *q^erê*. Non solo le vocali, ma anche il *dag.* di אֲבַדֹּה, accennano ad una lettura אֲבַדּוֹן. Se invece

אבדה si vuol leggere secondo lo *scritto*, non dobbiamo tener conto dei segni che adesso figurano nella parola presso le Bibbie vocalizzate. A ciò non hanno posto mente gli autori dei due lessici menzionati, apponendo nel *kt.* le stesse vocali del *qr.* Egli è certo che se in un testo privo di vocali s'incontrasse il nome אבדה, a nessuno verrebbe in mente di leggere אֲבַדֹּה. in vece di אֲבֵדָה, non solo per essere quest' ultima la forma realmente usata nella lingua, ma anche per la singolarità di אֲבַדֹּה (אֲבַדּוֹ). Giacchè simile uscita, di per sè pur rara, hanno presso che esclusivamente i nomi propri (שִׁילֹה, שְׁלֹמֹה, מְגִדּוֹ, עַכּוֹ), a non tener conto di qualche vocabolo come אַקּוֹ, che pure, indicando animale, si può considerare qual nome proprio.

Egli è vero che la desinenza ֹה (וֹ) si scambia in qualche raro caso con quella in וֹן, come מְגִדּוֹ e מְגִדּוֹן, שְׁלֹמֹה allato a Σολωμών dei LXX, e che quindi אֲבַדֹּה potrebbe tenersi qual forma parallela di אֲבַדּוֹן, che come sinonimo di שְׁאוֹל può essere trattato qual nome proprio. Ma allora non si capirebbe perchè אֲבַדֹּה, forma legittima al par di שִׁילֹה, si avesse a cambiare in אֲבַדּוֹ. Il vero *qerê* deve importare una certa diversità sostanziale o di suono o di forma, in modo che il *lectum* rappresenti qualcosa di differente dallo *scriptum*. Così si trova indistintamente שִׁילֹה e שִׁילוֹ, senza che i Masoreti avessero veruna preferenza per l'una che non per l'altra forma, appunto perchè si tratta di cosa puramente materiale. Similmente tra אֲבַדֹּה e אֲבַדּוֹ non occorreva veruna nota marginale, se la differenza non fosse stata altra che di pura grafia, senza variazione sostanziale di suono. Dunque diciamo *kt.* אֲבֵדָה; *qr.* אֲבַדּוֹן, escludendo dalla lingua אֲבַדֹּה (אֲבַדּוֹ), la cui desinenza, nei nomi comuni indicanti una idea astratta,

sarebbe fuori di ogni analogia o almeno oltremodo rara e strana.

Ma ora sorge un' altra questione. Assodato che il *qerê* è אֲבַדּוֹן, si può o si deve accettare tal mutamento di lezione? Senza dubbio אֲבַדּוֹן è di genere maschile. Ora la persona del verbo che segue, nel luogo allegato dei Proverbi, è femminile, e però è naturale e logico che ambo i soggetti שְׁאוֹל e אֲבַדָּה siano di genere femminile. Questa ragione basterebbe per dimostrare che il *qerê* אֲבַדּוֹן, oltrechè non necessario, atteso l' affinità di significato delle due parole (gli è come dire in italiano *perdizione* e *perdimento*, con le quali due voci si possono rendere abbastanza bene אֲבַדָּה e אֲבַדּוֹן), darebbe luogo ad una sconcordanza. Forse i Masoreti sono stati condotti a mutare la lezione del testo da XV 11 dei medesimi Proverbi, ove שְׁאוֹל e אֲבַדּוֹן stanno insieme. Ma da questo luogo si può trarre un' altra conseguenza, essere cioè אֲבַדָּה e אֲבַדּוֹן veri sinonimi e quindi usarsi l' un per l'altro pressochè indifferentemente.

F. Scerbo.

BIBLIOGRAFIA

Dr. David De Sola Pool, *The Jewish-Aramaic Prayer, the Kaddish.* — Leipzig, Rudolf Haupt, 1909, pp. xiii-121.

È una dotta e diligentissima tesi di laurea, che raccoglie un ricco materiale su tutte le questioni che riguardano il Qaddiš, una delle preghiere più care alla liturgia del Sinagoga. L'A. accetta l'opinione di quei dotti che credono esser stato il Qaddiš nella sua forma originaria una preghiera essenica, da cui sarebbe derivato anche il Paternoster, che col Qaddiš ha parecchi punti di contatto (vedi *Appendix D*, pp. 111 seg.). Uno dei primi a riconoscere nella liturgia sinagogale delle influenze esseniche, fu il Rapoport nella sua biografia del paitan Kallir, nota 20 verso fine; uno degli ultimi ad occuparsi del Paternoster, quale preghiera essenica, l'Ottolenghi, nel secondo volume delle sue *Voci d'Oriente*, 1908, pp. 501 seg.

Ecco alcune osservazioni su qualche punto del nostro scritto: 1) p. ix principio: il libro di Giuda Romano su קדיש וקדושה che si conserva manoscritto nella Laurenziana non si può dire affatto «cabbalistic»; si tratta invece d'un'opera improntata alla filosofia scolastica; 2) p. 4 nota 10: intorno alla forma non comune כְּנֵסִיָּה in Ab., IV, 1, cfr. nel mio lavoro *Markus-Studien*, p. 47 nota 1; alla fine della nota del Pool

manca: b. Šabb, p. 32ª fine; 3) p. 18 e nota 41: su Ebjathar, vedi i documenti nei *Saadyuna* dello Schechter, nn. XL, XLª, XLI (*JQR*, XIV, 449 seg.); 4) p. 22 nota 57: la forma aramaica del nome degli Esseni è assai probabilmente אסיא; cfr. l'osservazione del Ratner nel recente volume del suo אהבת ציון וירושלים *Trattato Joma*, Vilna, 1909, p. 38, che il passo del *Jerushalmi* Jomà, III, 7 fine, in cui si racconta aver un אסי (¹) voluto insegnare a R. Pineḥas la pronunzia autentica del nome divino, tratti con ogni probabilità d'un Esseno e non d'un semplice medico. Giuseppe Flavio, *Bell. jud.*, II, 8, 7, racconta (come prosegue il Ratner) che gli Esseni s'interessarono dei nomi sacri; 5) p. 23, nota 63: leggi *Moriz* Friedländer (invece di *Max*); 6) pp. 29 nota 16 e 31 nota 31: leggi *Benno Jacob* (invece di *Ben Jakob*); 2) p. 102 nota 2 fine: l'editore del *Tanḥuma* non era Friedmann, sibbene il Buber; 8) pp. 104 seg. e nota 9: sull'intercessione dei vivi in favore dei morti, vedi ancora *REJ*, XLVII, 214 seg. (cfr. *Riv. Isr.*, IV, p. 172 e nota 1); sulla commemorazione dei morti, cfr. Stern, in *Bikkurim*, ed. Keller, II, p. XV, e specialmente Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, pp. IX segg.; 9) pp. 114 segg.: l'A. cerca di dimostrare che il Salmo CXV, 9-18 era una specie di duetto di cui il primo verso cantavano i Sacerdoti ed il secondo il pubblico; il P. non s'è accorto che יראי ה׳ (vv. 11 e 13) con ogni probabilità non significa: i pii Israeliti, ma invece i pii pagani che accettavano le massime principali della religione israelitica pur non diventando proseliti, ed assistevano al servizio divino ma certo senza poter prender parte al canto liturgico. È molto più probabile che d'ogni verso la prima

(¹) È vero però che esiste anche una lezione ר׳ יוסי בציפורי invece di ....חד אסי, che si trova nell'appendice al *Jalqut*, ed. Salonicco, ristampata dal GINZBERG, nel suo *Yerushalmi Fragments from the Genizah*, p. 311 di sotto.

parte sia stata cantata dal capo dei leviti ed il secondo dal coro; p. es., il cantore ישראל בטח בה' e il coro עזרם ומגנם הוא (vedi il mio commento a. l.).

H. P. CHAJES.

ספר אהבת ציון וירושלים, כולל שנויי נוסחאות וגירסאות לתלמוד ירושלמי.... ממני בער ראטנער, מסכת יומא. [*Ahawath Zion we-jeruscholaim* (sic!), Varianten und Ergänzungen des Textes des jerusal. Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen, von B. RATNER, *Traktat Joma*]. — Wilna, Buchdruckerei F. Garber, 1909, in-8, pp. 118.

Un' edizione critica del *Talmud* palestinese per lungo tempo ancora dovrà rimanere un *pium desiderium*. Sono pochi e poco corretti i manoscritti che fin' ora si conoscono e tutte le edizioni si basano su quella prima di Venezia ([1]). Di manoscritti s' hanno soltanto due; uno a Leida (scritto dal romano Iehiel b. Iequthiel 'Anaw nell' anno 1288: vedine la descrizione nel מבוא הירושלמי di Z. Frankel, pp. 141[b] seg.), ed un altro incompleto (contiene soltanto la massima parte dell' ordine di Zera'im) nella Vaticana (di esso diede recentemente le varianti più notevoli il Ginzberg nell' appendice all' opera che nomineremo subito, pp. 347 seg.). Per fortuna la Genizà del Cairo cui andiamo debitori di tanti tesori letterari, ci ha conservato pure un grande numero di frammenti, che poco fa furono pubblicati dal Ginzberg in una splendida edizione (*Yerushalmi Fragments from the Genizah*, vol. I,

([1]) Il LUNCZ a Gerusalemme (vedi *GSAI*, XVIII, p. 364), ha cominciato a pubblicare un' edizione del *Jerušalmi* possibilmente corretta servendosi pure dei mss.; ne sono usciti fin' ora due fascicoli.

Text with various readings from the editio princeps, edited by Louis Ginzberg, New York, *The Jew. Theol. Seminary of America,* 1909).

Ognuno capirà che con una tale deficenza di codici antichi le varianti che si hanno nelle opere dei talmudisti medievali, acquistano un'importanza singolare. Ed il Ratner con una diligenza esemplare ed un'estesa dottrina, da anni raccoglie le citazioni del *Jerušalmi,* contenute nei commenti antichi. Dopo averne pubblicate le varianti ad una gran parte dell'ordine di Zera'im ed ai trattati Šabbath e Pesaḥim, ora ci presenta il volume su Joma. Il R. non si limita alla semplice registrazione delle varianti, ma aggiunge pure delle osservazioni per esaminarne il valore, non sempre però con acume critico.

Ecco qualche nostra noticina: 1) p. 2 e aggiunta p. 108 fine: סדר יומא per il trattato di Joma si trova pure in *RSJ*, Zebâḥim, p. 86b, s. v. וכתוב, e nel commento di Šelomo ben ha-jathom su Mo'ed qatan, p. 14a, nella mia edizione, p. 93 fine, nota 11. Osservo all'occasione che il passo di j. Joma, I, 1, di cui s'occupa il R., si trova pure nel commento di RS. ben ha-jathom cit., pp. 129 seg., ma egli probabilmente si servì di R, Ḥananel: vedi le mie note a. l.; 2) p. 6: intorno al passo che ריט"בא riporta a nome del *Jerušalmi*, vedi Buber, ירושלים הבנויה, n. ק"ג, p. 49 (estr. da ירושלים, vol. VII); 3) p. 9, r. 13 di sotto: io credo anzi che la lezione giusta sia ר' בא ר' חייה בשם ר' יוחנן; per conseguenza sarà da leggere nel *Jer.* Meg., I, 10 (1), ר' בא בר חייה בשם ר' חייה בשם ר' יוחנן: vedi i passi citati dal Frankel, in מבוא הירושלמי s. v., p. 57a e cfr. p. es. nel babli Ḥullin, p. 50a; 4) pp. 10 fine seg.: è del tutto senza fondamento l'idea del R. di leggere nel racconto di R. Tarfon, אחי דומה; era una cosa comune che figlie di sacerdoti sposavano dei sacerdoti:

(1) Dal Ratner, per isbaglio, I, 12.

vedi b. Berachoth, p. 44ᵃ e Pesaḥim, p. 49ᵃ; 5) p. 12, r. 2: intorno a תמן riferito alla Mišnà di cui il *Talmud* sta occupandosi, vedi Frankel, loc. cit., p. 12ᵇ, s. v.; 6) ivi, rr. 20 seg.: il R. raccoglie alcuni passi di autorità medioevali che citano *Jer.* בכורות ed osserva che è impossibile si tratti ovunque di uno sbaglio di copista per בכורים (¹). Ed in questo sono d'accordo con lui, tanto più inquantochè un codice antichissimo di *RSJ* Ta'anith (della fine del duecento) legge anche, p. 5ᵇ, s. v. ובבכורות ירושלמי, ימין. Ma d'altra parte è sicurissimo che quest' ultimo passo come pure Tos. R. H., p. 5ᵃ, s. v. מה. trattano proprio di passi del *Jer. Bikkurim*. E così oserei supporre che nel Medioevo accanto a בִּכּוּרִים, esisteva pure la forma בִּכּוּרוֹת formata secondo מַעְשְׂרוֹת; 7) p. 37. r. 10 di sotto: non riesco a capire come il R. possa trovare una contraddizione fra il passo di j. Joma, III, 7, che parla di Tarfon come d' uno che viveva prima della distruzione del Tempio e quello di Sifré Qoraḥ, § 116, che dice esser vissuto R. T. dopo l'anno 70. Ma non vivevano forse anche altri compagni di lui tanto prima quanto dopo la distruzione del Tempio?; 8) p. 38, rr. 11 seg.: intorno al passo ....חד אסי, vedi la nostra osservazione in questo volume, p. 306 nota 1, che un'altra lezione ha: ר' יוסי בציפורי א"ל לר' פנחס: delle relazioni fra R. Josè l'amoreo palestinese e R. Pineḥas, vedi Frankel, loc. cit., p. 121ᵇ; eppure credo che la lezione del Jalqut sia dovuta ad una « correzione » posteriore; e il correttore dicendo ר' יוסי בציפורי avrà confuso il Tannaita Josè b. Ḥalafta che aveva la sua residenza in Sephori con l' amoreo Josè II (vedi Frankel, p. 4ᵃ verso fine);

(¹) Il Ratner è persuaso (vedi p. 64, r. 18 di sotto, p. 72 fine), che esisteva un *Jer.* a Qodašim benchè anch'egli consideri come apocrifo quello che sta pubblicando il Friedlaender (vedi *GSAI*, XXI, pp. 304 seg.), e del quale poco fa uscì un nuovo volume. Sulla questione se esisteva o meno un *Jer.* a Qodašim, vedi Schorr, *He-Ḥaluz*, vol. XI, pp. 33 seg.

9) p. 75, r. 7: leggi בקירואן; sulla questione, vedi Poznański, אנשי קירואן, n. מ'ב nota 1 (= Harkavy-Festschrift, p. 219); al P. è sfuggito il passo del תשלום אבודרהם; 10) p. 99, r. 13 di sotto seg.: vedi anche Mechilta, בחדש, cap. VII, ed. Weiss, p. ע"ץ nota 'צ. La lezione giusta, pare però che sia ר"א בר' יוסי ברומי: vedi anche Vogelstein-Rieger, *Gesch. der Juden in Rom*, I, p. 112, n. 2 (1).

H. P. Chajes.

Catalogus Codicum manu scriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. Tomi I, pars V: *Codices Sanscriticos complectens.* — Monachii, MCMIX, in-8 gr., pp. VIII-228.

L'ultima fatica di Theodor Aufrecht! Quando la morte spense quella mirabile e sapiente operosità, la stampa di questo Catalogo era giunta solo alla p. 48; a completare con ogni cura il volume pensarono Julius Jolly e Richard Schmidt.

Il fondo dei manoscritti sanscriti è costituito soprattutto dalla raccolta del Haug; ed è quindi naturale che la letteratura vedica sia in grandissima prevalenza: 206 su 284 numeri. Vengono poi la filosofia (207-19), l'epos e i purāṇa (220-28), il diritto (229-67), la poesia (268-69), la grammatica (270-71), il tantra (272-81) e la medicina (282-84). Gli editori avvertono quali mss. già editi e quali utilizzati e per quali opere. Notevole la ricchezza delle upaniṣad, alcune delle quali inedite e non comprese nemmeno nella grande opera del Deussen.

P. E. P.

(1) Pare che il Ratner (che pure cita il Jalqut, ed. Salonicco, a p. 11, r. 5), non si sia servito dei passi del *Jer.* che il *Jalqut* riporta nell'appendice, ristampata dal Ginzberg, nel lib. cit.

The Pariçiṣṭas of the Atharvaveda, edited by G. M. Bolling and J. von Negelein. Vol. I: *Text and Critical Apparatus*. — Leipzig, Harrassowitz, 1909-10, in-8 gr., pp. xxiv-534.

La edizione delle *Appendici* al quarto Veda era da molto tempo, se non da molti, desiderata: e completando l'opera iniziata e preparata dai lavori del Weber e del Bloomfield, i due pazienti e volenterosi editori si sono acquistati la riconoscenza degli studiosi del rituale indiano in tutte le sue forme e, vorremmo dire, deformità. Quanto difficile fosse il loro compito, dicono alcune parole della prefazione: « Un testo perfetto dei Pariçiṣṭa non è per ora ottenibile.... Queste difficoltà [di una edizione critica] stanno in parte nella natura dell'opera, che è una collezione di trattati di vari tempi, svolgenti con varietà di stili una grande varietà di argomenti. I singoli testi sono per lo più essi stessi compilazioni, condotte su fonti differenti con differente abilità. Tanto la intera collezione quanto alcune delle parti di essa hanno poi subìto un processo di espansione. Ne risulta una serie intricata di problemi di alta critica, che non è facile distinguere da quelli della critica inferiore ». Ma nonostante i difetti dei mss., gli editori sono giunti a ricostruire il loro archetipo, che risale a circa cinquecento anni addietro e che essi hanno purgato, mediante emendazioni prudentissime e rigorosamente controllabili con le citazioni dei testi. dei grossolani errori che già conteneva.

La lettura dei testi, grazie alla perspicuità della trascrizione (divisione dei composti ecc.) e agli utilissimi sommari premessi a ciascun pariçiṣṭa, riesce generalmente facile; ma che restino dubbi e oscurità è più che naturale. Abbiamo dinanzi dei trattati *de omnibus rebus et de quibusdam aliis*, che vanno dall'alfabeto e dalle dissezioni dei nighaṇṭu agli *omina et portenta* ed alle astruserie astrologiche, il tutto in servizio della più complicata e raffinata ritualistica di cui si abbia ricordo. Un nuovo titolo di gratitudine si acquisteranno

pertanto i due solerti studiosi se essi, come ne manifestano l'intenzione, vorranno più tardi tradurre e commentare questi eterogenei prodotti della letteratura brammanica.

La via è lunga e faticosa (il fin qui pubblicato rappresenta appena un terzo dell'opera completa), ma *sati pracurapātheye dīrghādhvā 'pi laghur bhavet.*

P. E. P.

Τό πήλινο καρροτσάκι (= Σεράπιον, χρ. Α', ἀριθ. 11, 1909, pp. 326-42).

Non so chi sia il traduttore di questo *Carretto d'Argilla* greco: debbo solo notare che non traduce nè dall'originale, nè da una traduzione dell'originale, ma da un qualche rifacimento per rappresentazioni moderne: non da quello del Haberlandt, nè del Pohl, che soli ho ora modo di confrontare. Rifacimento libero: che sopprime strofe intere, trasporta « battute » di dialogo, sostituisce un personaggio a un altro, assegna motivi dell'azione affatto fantastici (per es., p. 330) e introduce delle romanticherie alla Vittorelli, come questa messa in bocca a Vasantasenā:

Μέσα σὲ τούτους τοὺς μπαξέδες
Προσμένω τὸ χιλιάκριβό μου
Καὶ τ' ἀστέρια ἀναρωτάω
Ποῦ τηρᾶν ὁλοῦθε
Τάχα μὴν εἶδαν τὸν καλό μου.

Pure, anche così mutilo e alterato, questo saggio dell'atto ottavo può dare un'idea delle bellezze del capolavoro di Çūdraka. L'anonimo traduttore, che scrive con garbo ed eleganza, ci promette un'analisi di questo dramma, ed uno studio generico sul dramma indiano. Speriamo che egli attinga per questo lavoro a fonti migliori di quelle in cui ha trovato che il *Carretto* « εἶναι γραμμένο σὲ *πέντε* πράξεις »!

P. E. P.

PIA GUERRINI, *Mādhavānalakāmakandalākathā.* — Pisa, tip. Nistri, 1908, in-8, pp. 117. (Estr. dagli *Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa*, vol. XXI.

La novella di Mādh. e di Kām. fu già edita (1) dal sottoscritto negli *Atti del IX Congresso degli Orientalisti* (Londra, 1892, I, pp. 431–53): ma alla signorina dr. G. non è sembrato che « quel tanto » della novella ivi pubblicata meritasse il nome di « edizione.... e non piuttosto.... quello di saggio ». Forse questa *deminutio* mi è inflitta per aver io dato solo il principio (*pratīka*) delle numerose strofe contenute in altre opere, limitandomi ad indicare le corrispondenze. Un'altra differenza fra la edizione della dr. G. e il mio saggio sta in ciò che quella è condotta su tre mss. delll'India Office, mentre per questo io adoprai sei manoscritti, uno del British Museum come base, due dell'India Office, due della Nazionale di Firenze ed uno, in lettere bengalesi, della collezione del nostro Istituto di Studi Superiori. Dei mss. fiorentini, che pur le sarebbero stati così facilmente accessibili, la editrice non ha stimato necessario di valersi: e pure, specialmente l'ultimo (che io non potei allora consultare se non durante la revisione delle bozze), le avrebbero offerto un aiuto non disprezzabile e avrebbero in ogni modo contribuito alla maggiore sicurezza e completezza dell'edizione. La quale, se si tolgano errori di stampa non infrequenti (2), è degna di

(1) Il *medice cura te ipsum* mi fa cogliere l'occasione per correggere qui alcune sviste rimaste in quelle pagine. Nelle strofe 48b, leggi *vaseūna*, 137b, *na*; a pp. 444 $_{31}$, *sthānān*; 446 linea penultima, *paṭhi-*; 447 $_{37}$, *its* (colour); 448 $_{11}$, *maraṇa-*; 451 $_{23}$, *swelled.* Finalmente a p. 443 $_{15}$, è da porre fra parentesi la lezione errata e che non dà senso, *saguṇam apaçyan* del ms. *A*, sostituendovi quella dei mss. *B*, *C* e *Bg*: *çakunam apaçyat* (*f* ha: *çakunā babhuruḥ* ed *F*: *tato bhavyāḥ çakunā babhuvuḥ*).

(2) P. 41, prajàḥ. correggi *prajāḥ*: 44, yattha, *ja-*; 45, pṛtak-, *pṛthak-*; 51, jīṇṇiyo, *ji-*; yena, *je-*: 57, tiṣṭa, *tiṣṭha*; 58, naveṇeho, *nava-*; 64, và, *vā*; 70, ṇeḥe, *ṇehe*: 71 (e 114), kuṣṭhībhavati, *kuṣṭhī*

lode per le non poche difficoltà di lezione in mss. guasti e scorretti, difficoltà quasi sempre felicemente superate.

Il testo è accompagnato da una traduzione elegante e disinvolta, ma non scevra anch'essa di mende. Non mi fermerò su piccolezze come « difficile a possedersi », 80, [a soddisfarsi]; « con ciò », 82, [perciò]; « avendo indossato una veste di sandalo », 83; « il suono », 83, [tālaḥ il tempo]; « e disse », 87 e *passim*, [uktaṃ ca]; « sopra un seggio », 88, [çayyāyāṃ]; ma accennerò a due o tre strofe la cui traduzione è manifestamente errata. Così, 47, « vāsudevaṃ namasyanti vasudevaṃ na mānavāḥ », non vuol dire (83 in fine) « non onorano già gli uomini Vasudeva perchè è il Vasudevide », ma « gli uomini onorano il Vasudevide *e non* Vasudeva » (il *figlio*, cioè, ma non il *padre*). Così (47 in fine) « na darduraḥ tv ekavāso'pi », non vuol dire (84) « non il ranocchio ad onta che abbia una sola (brutta) dimora », ma « non il ranocchio, benchè abbia

bha-; 74, sphaṃso, *pha-*; 75, tàla-, *tā-*; 77, duḥkhī, *duḥkhīti*; kariyṣami, *kariṣyāmi*: preṣayiṣyāsi, *-ṣyasi*; ghaṭa-, *ghāta-*; 78, maṃ, *māṃ*; nakṣatra maṇ-, *-tramaṇ-*; ānandābhidhanena, *-dhānena*; 103, māda, *ma-*; 110-11, Bhārata (4 volte!), *Bha-*; 111, purṇaṃ, *pū-*; 112, brāhmaṇāṃ, *-ṇānāṃ*; nārīnām, *-ṇām*; 52, *62*. — Vi sono anche casi di sandhi (deulam bi tan ṇatthi, 44; guṇāṇ, 67 ecc.), che lasciano incerti sui criterî di trascrizione seguiti. Nell'apparato critico, varî punti interrogativi (meglio usare in tali casi l'esclamativo) non sembrano giustificati: così a pp. 46, nagayāṃ [*nagaryāṃ*]; 55, tadvāri, [« quell'acqua », cioè l'acqua della Gangā]; 58, « paṃcaggī espunto per la metrica (*sic*) » [mentre il metro è correttissimo]; 77, bhavenucaraḥ [che sarà certo *bho! anucarāḥ*]; 78, caturāçipariṇāmā [leggi *caturaçīti-*; si allude ai « caturaçīti-bandhāḥ » degli erotologi; cfr. nella mia edizione. p. 448, strofa 64 e il luogo « caturaçītyāsanair » dei mss. *B*, *f*, *F*, p. 446). — La strofa ***surūpaṃ puruṣaṃ*** *dṛṣṭvā*, che nel ms. *I.O.* 1715 segue alle parole ***kāmārtā jātāḥ***, è soppressa. — A p. 3 linea 7, leggi I, 431 (e non 240). — Di una traduzione inglese della *Kādambarī* curata « da Mr. Rhys Davids » (p. 31), non avevo mai sospettato l'esistenza; come nessuno aveva mai saputo che il *dāna* scorra « *dagli orecchi* degli elefanti in amore » (p. 8 nota 1).

la stessa dimora (dell'ape, cioè la selva) ». Qualche volta la dr. G., con giovanile baldanza, combatte interpretazioni date dal Böhtlingk: e se adopra buoni argomenti in un paio di casi (109, mṛdghaṭavat; 112, ājñābhango), in altri mostra di non aver tenuto conto dei testi da cui le strofe impugnate derivano, testi che danno pienamente ragione al grande esegeta degli *Indische Sprüche*, e torto alla giovane *prativādinī*. Così nel « haṃsa prayaccha me kāntāṃ », 95, notissima strofa del più noto e più bello fra gli atti del *Vikramorvaçīyam*; così soprattutto per il *nāgendra*, 108, che è nel Böhtlingk « eine mächtige Schlange », mentre la G. vorrebbe che fosse « un grosso elefante ». Ma come la dr. G. non ha ricordato la notissima favola del *Pañcatantra* (III, 5), di cui appunto questa strofa è la *morale*? Ne rilegga soltanto le prime parole (asti kasmiṃçcid valmīke mahākāyaḥ k ṛ ṣ ṇ a s a r p o 'tidarpo nāma) e vedrà che il nāgendra è proprio un *serpente* e non un *elefante!*

La *Introduzione* — per finire donde il lavoro incomincia — segue, riassumendola con garbo, la *Einleitung* premessa da J. J. Meyer alla sua traduzione del *Daçakumāracaritam*. Ma per chiunque conosca la storia letteraria dell'India e ne abbia letto i cosidetti « romanzi », è chiaro che una tarda e insipida novella come questa di Mādh. e Kām. non può aspirare all'onore di occupare un posto qualsiasi, sia pure il più modesto, accanto a quelle opere di arte — e di artificio — così raffinata. Le ombre di Daṇḍin, di Subandhu, di Bāṇa protesterebbero sdegnate se al loro *svarga* si accostasse lo sciatto e goffo Ānanda, discepolo di Bhaṭṭavidyādhara.

Gennaio 1910. P. E. Pavolini.

Ch. R. Lanman, *Pāli book-titles and their brief designation.* (Estr. dai *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. XLIV, june 1909, pp. 663-707).

Ricordo ancora (e già, purtroppo, « παρῆλθον ἡμέραι καὶ χρόνοι μεγάλοι »!) la gioia provata nel possedere finalmente, a un caro prezzo faticosamente raggranellato, il *Dictionary of*

the Pāli language del Childers! Quel fido compagno di tante « Noctes palicae », coperto via via, nei margini, di aggiunte e citazioni, mi rende ancora (e a chi non li rende?) grandi servigi: ma agli sguardi di gratitudine si alternano non di rado sospiri di desiderio. Quando avremo il nuovo dizionario da soddisfare ai bisogni cresciuti, col crescere smisurato dei testi editi? Ci pensa, mi dicono, uno dei maestri, un *mahāthero* di occidente, il Rhys David; e un altro compagno di studî, *dvīpād anyasmād*, il benemerito editore delle *Harvard Oriental Series*, si preoccupa di un particolare, piccolo solo in apparenza: delle abbreviazioni. Nel futuro dizionario, la cui mole è probabile raggiunga quella del massimo petropolitano, dovranno citarsi ad ogni momento le opere della sterminata letteratura canonica, testi, commenti, supercommenti: e la pur copiosa letteratura profana. Giova che le ambiguità, le superfluità, le incongruenze nel modo di citare fin qui seguito, siano tolte; che si arrivi una buona volta ad un metodo *uniforme* di citazione, come si è arrivati a mettersi d'accordo, o quasi, sulla trascrizione: e che il metodo, dal dizionario o prima del dizionario, divenga d'uso comune. Per questo pratico e utilissimo scopo il Lanman sottopone al giudizio dei compagni di lavoro uno schema, i cui molti pregi e i cui pochi difetti (questi inevitabili per assicurare quelli) risultano dalla chiara e precisa esposizione che egli stesso ne fa. Credo che, a parte qualche piccola modificazione, egli avrà consenzienti tutti gli studiosi: e più d'uno benedirà l'autore di una innovazione grazie alla quale invece, per es., di « Supercommento al Commento del Majjhima-Nikāyo » si potrà citare, direi quasi pāṇineamente, « M. cm. ṭ ».

P. E. P.

A. Guérinot, *Répertoire d'épigraphie jaina, précédé d'une esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions.* — Paris, Leroux, 1908, in-8 gr., pp. VIII-313.

Appena due anni dopo la pubblicazione [1] del voluminoso *Essai de bibliographie jaina* (cfr. *Giornale*, XX, 322-23), il G. aggiunge un nuovo titolo di benemerenza alle sue ricerche giainiche con questo bel volume: nel quale sono registrate ben 850 iscrizioni (di cui 809 datate) comprendenti uno spazio di ventidue secoli (dal 242 a. C. al 1886). La *esquisse* della Introduzione utilizza il copioso materiale per tre elenchi diversi: dei sovrani ginofili, dei templi e santuari, e delle serie di maestri e scolari (*paṭṭāvalī* o *gurvāvalī*). Da materiali epigrafici, per quanto ricchi, non erano da aspettarsi difatti molti lumi per la storia interna della dottrina di Mahāvīra (« les inscriptions ne nous apprennent rien sur l'origine et les débuts du jainisme » rileva il G. stesso, p. 23) e la più antica menzione epigrafica è — come si sa — quella dell'ottavo editto pilastrico di Açoka; ma luce, e non poca, ne viene alla storia esterna, a quella soprattutto della diffusione geografica, delle donazioni, delle scuole.

Il testo delle iscrizioni non è riportato; ma è data sempre l'indicazione dell'opera o delle opere in cui esso figura, con un sommario preciso — e talora assai dettagliato — del contenuto.

Ci auguriamo che l'operoso dr. G. pensi a darci egli stesso, come utilissimo complemento a queste due bibliografie, il lavoro di cui segnala la necessità e per il quale si ha già qualche buon studio preparatorio: la raccolta cioè delle notizie intorno al Giainismo sparse nei libri dei brammani e dei buddisti.

P. E. P.

---

[1] Ora completata dalle *Notes de bibliographie jaina* inserite dal G. nel *Journal Asiatique*, luglio-agosto 1909, pp. 47-148.

Linguistic Survey of India compiled and edited by G. A. Grierson. Vol. IX: *Indo-Aryan Family, Central group.* Part II: *Specimens of the Rājasthānī and Gujarātī.* — Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1908, pp. x-477.

Questo tomo si divide in due sezioni, ciascuna delle quali forma un tutto completo in sè.

« Rājasthānī », che letteralmente significa « lingua del Rājasthān » o Rājwāṛā o paese dei Rajputi, come denominazione d'un determinato tipo linguistico è un termine introdotto per la prima volta nell'uso dal Grierson e dai suoi cooperatori, poichè mentre gl'indigeni non sentono il bisogno di raccogliere sotto un nome generico il Mārwāṛī, il Jaipurī, il Mālvī e gli altri dialetti parlati nel Rājasthān, questo gruppo dagli studiosi europei è stato fin qui confuso, nel così detto « Hindī », con altri tre gruppi che ora appaiono ben distinti (Bihārī, Hindī occidentale e Hindī orientale). Secondo i resultati del censimento fatto nel 1891 il numero di coloro che parlano rājasthānī sorpasserebbe i 15 milioni, laddove il censimento del 1901 li ridurrebbe a soli 10,917,712. La differenza dipende in parte dall'incertezza dei confini tra rājasthānī e sindhī e tra rājasthānī e hindī occidentale, ed in parte è dovuta allo spopolamento cagionato dalla carestia che desolò il paese nell'ultimo decennio del secolo scorso. Il Grierson propende a credere che il vero numero si aggiri intorno ai 12 milioni.

Il rājasthānī comprende cinque dialetti principali: 1) mārwāṛī o dialetto occidentale (parlato nel 1891 da 6,088,389); 2) jaipurī e hāṛautī, ossia i dialetti orientali della zona mediana (2,907,200); 3) mēwātī e ahīrwāṭī, ossia i dialetti del nord-est (1,570,099); 4) mālwī (4,350,507) e 5) nīmādī (474,777), a sud-est. Individui parlanti questo o quel dialetto rājasthānico vivono sparsi per tutta l'India (il censimento del 1891 registra 451,115 parlanti il mārwāṛī, disseminati per l'impero,

e in questa cifra sono certamente comprese persone che parlano alcuni fra i dialetti affini).

Il rājasthānī possiede una letteratura copiosa, ma per la massima parte ancora sconosciuta. Così dell'amplissimo « corpus » delle storie o leggende poetiche è stato pubblicato e tradotto appena qualche saggio: « the rest, written in an obsolete form of a language little know at the present day, still remains a virgin mine for the student of history and of language » (p. 4). Inedita del pari e quasi ignorata è la letteratura religiosa, in dialetto jaipurī, dei Dadūpanthī (seguaci del riformatore Dādūjī, del secolo XVI), che si dice consti di circa cinquecentomila versi.

« Gujarātī » vuol dire « lingua del Gujarat », e infatti si parla nella regione che porta questo nome, compresa la penisola di Kathiawar. È usato altresì nel Cutch, dalle persone colte e nel commercio, e spinge qualche propaggine anche nel Sindh. Il nome Gujarat, che deriva dal sanscrito Gurjaratrā attraverso il pracrito Gujjarattā, ricorda i Gurjaras (modernamente Gūjars), un popolo straniero che penetrò nell'India dalla parte di nord-ovest e a poco a poco si spinse (fra il 400 e il 600 d. C.) verso mezzogiorno fino alla regione chiamata Khandesh. Del resto, fino dai tempi più remoti, genti d'ogni stirpe, attratte dall'ubertà del paese, vennero a stabilirsi nel Gujarat, la cui odierna popolazione ha però una origine molto varia. Nel territorio che si può dire suo, il gujarātī si parla da 9,313,459 persone, nel resto dell'India da 1,330,977. Aggiungendo i membri di alcune tribù erranti si avrebbe un totale di 10,646,227 parlanti, ma queste cifre, che si fondano sopra calcoli diversi pei diversi paesi, vanno accettate con riserva (il censimento del 1901 darebbe invece 9,165,831).

La sola variazione dialettale importante consiste nella differenza tra il parlare degli incolti e quello delle persone colte. Queste si attengono al tipo linguistico consacrato dalla tradizione grammaticale, mentre quelli se ne scostano, sia nella pronunzia, sia per l'uso di certe forme verbali ridotte

o contratte. Non mancano, bene inteso, varietà e sotto-varietà locali, oltre a quelle che il gujarātī mostra sulle labbra dei Parsi e dei Musulmani, ma le differenze sono così esigue da non richiedere una trattazione approfondita. Riesce poi impossibile determinare quanti individui parlino questa o quella varietà dialettale. Al gujarātī si possono inoltre ricondurre quei dialetti Bhīl e Khāndēšī di cui tratta la terza parte, precedentemente pubblicata, di questo nono volume del *L. S. of I.* (vedi il vol. XXI di questo *Giornale*, p. 339). Essi infatti formano come l'anello di congiunzione tra il gujarātī e il rājasthānī, ma si riconnettono più strettamente a quello che a questo.

Circa l'origine e lo svolgimento del gujarātī siamo informati assai bene. La sua letteratura, che non è molto ampia ma certamente più ampia di quello che da taluno si crede, incomincia col poeta Narsiṅgh Mētā (1413-1479), ma al 1394 risale un libro che deve considerarsi come il più antico documento scritto in questa lingua: è una grammatica sanscrita che spiegando le forme classiche con quelle dell'idioma volgare ci permette di ricostruirne fino a un certo punto la grammatica, come fa il Grierson a pp. 353-364 di questo tomo. Con questo documento si risale a due secoli soltanto di distanza da Hemacandra (circa 1150 d. C.). « Whe have thus » dice perciò con ragione il Grierson « a connected chain of evidence as to the growth of the Gujarātī language from the earliest times. We can trace the old Vedic language through Prakrit down to Apabhraṁśa, and we can trace the development of Apabhraṁśa from the verses of Hēmachandra, down to the language of a Pārsī newspaper. No single step is wanting. The line is complete for nearly four thousand years » (p. 327).

L'esposizione della materia è fatta in questa parte col metodo che ormai ci è familiare da quelle pubblicate anteriormente. Due carte geografiche rendono evidente la diffusione spaziale dei due linguaggi ai quali il tomo è consacrato.

G. Ciardi-Dupré.

Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions transliterated and translated with special reference to their recent re-examination, by H. C. Tolman. — Nashville (Tenn.). Vanderbilt University, 1908, pp. xii–134.

Alla versione commentata della famosa iscrizione di Behistan, che fu annunziata nel precedente volume di questo *Giornale*, il prof. Tolman ha fatto seguire un'edizione e traduzione completa di tutto il materiale epigrafico su cui si fonda la nostra conoscenza dell'antica lingua persiana.

L'opera consta di due parti disposte precisamente nell'ordine inverso a quello col quale sono indicate nel titolo. Le prime 58 pagine infatti contengono i testi persiani trascritti in caratteri latini e accompagnati dalle varianti di lezione, e di fronte ad essi la traduzione inglese corredata di brevi note critiche ed esplicative. Il resto del libro è occupato dal lessico, nel quale, con un copioso sussidio d'indicazioni bibliografiche, il Tolman discute le varie questioni etimologiche, grammaticali e storiche cui danno occasione i singoli vocaboli.

Il volume, che forma i nn. 2–3 dei *Vanderbilt University Studies*, è illustrato dal fac-simile di Behistan, col. IV, 14, nelle sue tre redazioni (persiana, elamitica, babilonese), nonchè dalla riproduzione di una base di colonna e di alcuni frammenti di vasi trovati l'una e gli altri a Susa, recanti quella una breve epigrafe di Serse I, questi i nomi di Serse e Artaserse. Esso merita le migliori accoglienze da parte dei linguisti e sarà certamente consultato con vantaggio anche dagli studiosi delle antichità orientali.

G. Ciardi-Dupré.

Spiegel Memorial Volume. Papers on Iranian subjects written by various scholars in honour of The Late Dr. Frederic Spiegel, edited by Jivanji Jamshedji Modi B. A. — Bombay, printed at the British India Press, Byculla. 1908, pp. lxv-307.

Avvenuta nel dicembre del 1905 la morte del celebre iranista F. v. Spiegel, che tanta parte della sua lunga e operosissima vita consacrò allo studio ed all'interpretazione dell'Avesta, alcuni dotti Parsi di Bombay concepirono l'idea di rendere un tributo di ossequio e di rimpianto alla sua memoria promovendo la pubblicazione d'un volume che si intitolasse al nome di lui e contenesse scritti di varî autori, pertinenti al dominio della filologia iranica. La redazione di esso fu assunta dall'Ervad J. J. Modi; e all'invito a collaborare non solo risposero i Parsi, ma anche un buon numero di studiosi europei ed americani, sicchè poterono esser messi insieme ben trentasette lavori. Ogni ramo dell'iranistica si può dire che sia rappresentato in questo volume: l'archeologia e la storia, la grammatica e la letteratura, la mitologia e le tradizioni popolari, la geografia e la cronologia, la teologia e la filosofia. Nè mancano saggi di letteratura comparata, per cui il libro si raccomanda all'attenzione anche dei non iranisti. Certamente non hanno lo stesso valore tutti gli scritti quivi raccolti (p. es. dagli articoletti etimologici di A. Ludwig credo che i glottoligi non abbiano molto da imparare): ma considerati nell'insieme essi formano una raccolta che gli studiosi di cose iraniche consulteranno non senza profitto.

Il volume si apre con una prefazione in cui il compilatore J. J. Modi parla della fama che lo Spiegel godeva a Bombay. Quindi il prof. E. Wilhelm dell'Università di Jena, genero dello Spiegel, ne ricorda la vita e le opere, ed ai cenni commemorativi fa seguire l'elenco dei corsi da lui professati ad Erlangen (1849-1891) e degli articoli da lui sparsi in varie riviste. Poi in trentacinque pagine, col titolo di

Introduzione, il sullodato compilatore riassume il contenuto degli scritti che compongono il volume e con osservazioni proprie reca nuovi contributi allo studio di varie questioni.

G. CIARDI-DUPRÉ.

Haikakan nor matenagitut'ivn ev yanragitaran hai keank'i, kazmeç H. ARSĒN ΓAZIKEAN mxit'areanç arači prakt a-t'. — Wenetik, i tparani srboyn Γazaru, 1909. (*Nuova bibliografia ed enciclopedia della vita armena*, compose P. ARSENIO GHAZIKIAN dei Mechitaristi, vol. I, A--TH-. — Venezia, tip. S. Lazzaro, 1909).

Arsenio Ghazikian, già noto ai suoi connazionali ed agli studiosi di cose armene per le sue buone traduzioni dal latino (*Eneide*), italiano (Dante, Tasso, Leopardi, Aganoor) e da altre lingue europee, ha pubblicato quest' anno il primo volume di una nuova bibliografia ed enciclopedia dell' Armenia: essa consta di 400 pagine (800 colonne di stampa) e non comprende che gli argomenti che vanno sotto le lettere aib-t'o, cioè solo nove lettere di trentotto che formano l'alfabeto armeno. Fatta eccezione delle lingue e letterature classiche, nessun'altra tra le antiche può avere il vanto dell'armena di poter presentare allo studioso una guida così sicura e completa. Chi vuole intraprendere uno studio sopra uno qualsiasi degli autori armeni, perderà inutile tempo altrove, se non comincerà dalla consultazione di questo lavoro. Il Ghazikian registra sotto il nome dell'autore non solo le edizioni e le opere critiche, ermeneutiche, i commentarî che si occupano dell'argomento, sibbene gli articoli apparsi fino ad oggi nelle principali riviste europee ed armene e perfino le recensioni ed i giudizî espressi dai più illustri filologi. Data l'indole del lavoro è inutile dire che vi figurano anche tutte le traduzioni dal greco, siriaco, arabo ed altre lingue, per cui il catalogo del Karegin perde in parte quell' importanza che avea tenuto fino ad oggi: talvolta anzi, quando si tratti specialmente dei prin-

cipali lavori, si accenna anche ai manoscritti e spesso se ne riportano per intero i memoriali (*yišatakarankʻ*).

Quest'opera, scritta in armeno moderno (*grabar*), contribuirà sempre più alla diffusione della scienza europea ed al culto alle patrie memorie presso la nobile nazione di Haik, a cui ognuno augura giorni migliori di libertà e di pace.

ALMO ZANOLLI.

Grammatik der albanesischen Sprache (*Laut- und Formenlehre*), von Dr. PEKMEZI. — Wien, Verlag des Albanesischen Vereines « Dija », 1908.

Quando si pensi che l'albanese rappresenta l'antico illirico, imparentato col messapico dell'Italia meridionale, e quantunque in una fase abbastanza tardiva e dopo l'influsso d'un'antica romanizzazione e delle parlate turca, slava, rumena, italiana e neo-ellenica, resta sempre un ramo speciale e caratteristico dell'indo-europeo, si capisce bene come fosse comune il desiderio di possedere una grammatica meno elementare di quelle edite fino a pochi anni or sono, la quale con più abbondante messe di fatti e con metodo più scientifico non solo fosse guida più sicura allo studioso albanese per una più estesa ed esatta conoscenza della patria lingua, ma potesse altresì esercitare l'arguzia dell'albanologo e del linguista. La stessa grammatica del principe degli studiosi di etimologia albanese G. Meyer [1] non è che un libro elementare e per nulla comparativa; altre grammatiche poi guidano lo studioso alla conoscenza di questo o quel dialetto, senza ch'egli si faccia un concetto chiaro della parlata comune. Così anche la grammatica del Chri-

---

[1] *Kurzgefasste albanesische Grammatik mit Lesestücken und Glossar*, Leipzig, 1888.

stophoridis (1) tiene conto specialmente del dialetto tosco, benchè l'Autore stesso dichiari che nessuno riuscirà a conoscer bene questo dialetto senza lo studio del gego, cui egli dichiara, poco esattamente, prototipo dell'albanese, il più noto, il più puro e più ricco degli altri dialetti: ἡ Γεγικὴ, ὡς πρωτότυπος διάλεκτος τῆς Ἀλβανικῆς εἶναι ἡ γνησιωτέρα, ἡ καθαρωτέρα. καὶ ἡ πλουσιωτέρα τῶν ἄλλων.... ὁ μὴ εἰδὼς αὐτὴν, δὲν δύναται νὰ γείνῃ κάτοχος τῆς Ἀλβανικῆς γλώσσης. E, a dir vero, il Christophoridis nella sua grammatica fa sempre seguire alle forme del dialetto tosco quelle del gego, ma è ben lontano dall'offrire una grammatica comparata. Il Pekmezi ci offre una grammatica della lingua albanese comune, cioè, quale si può stabilire collo studio dei dialetti: le difficoltà erano addirittura enormi, quando si pensi che gli stessi due dialetti principali hanno avuto una fioritura letteraria del tutto separata una dall'altra, anzi con diversa proporzione di vocaboli presi a prestito da altre lingue, e per fino con diversa ortografia e rappresentazione alfabetica: queste difficoltà sono evidentemente superate dall'Autore, il quale non solo è conoscitore perfetto dei due dialetti principali degli Šḱipëtār, ma spesso nello stabilire una forma dell'albanese comune trae profitto, per quanto gli è possibile, dalla conoscenza degli altri dialetti secondarî.

Tra gli altri è di grande importanza quello di Elbašan, il quale rappresenta l'*Uebergangsdialekt* tra l'Albanese del Nord e quello del Sud, divisione principale questa che corrisponde anche alla divisione fisica dell'Albania, segnata dal fiume Škump e dalla linea dell'antica via Egnazia. Dal dialetto di Scutari diversificano in certe particolarità i dialetti dei Malcori, dei Mirditi ecc. e da questi diversifica specialmente il Dibranico, che assume quindi parecchia importanza. Si avvicinano più o meno al tipo comune tosco i dialetti di

(1) *Γραμματικὴ τῆς Ἀλβανικῆς γλώσσης κατὰ τὴν Τοσκικὴν διάλεκτον συνταχθεῖσα* ὑπὸ Κωνσταντίνου Χριστοφορίδου..., Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1882.

Čamεrī (Sud-Est), Labī (Nord), Danglī, Kolonē ecc. e con maggior numero di prestiti dall' italiano i dialetti albanesi dell' Italia meridionale (pp. 2-3).

Nel corso dell' opera l' Autore fa sempre seguire alla forma comune tosca che più s'avvicina al tipo comune albanese la forma gega comune: così per es. a p. 96 accanto a *zε̄* « voce » appone la forma gega *zą̄* colla vocale nasalizzata, caratteristica dei dialetti geghi, e presso il tosco *zεri* appone il gego *zą̄nit* in cui si avverte il caratteristico *r* ed il *t* determinante ed in questo caso immobile nel gego; a lato di *štεpī* il gego *špī* (< *štpī* < *štəpī*) ecc. (pp. 13 e 98).

Nella parte fonetica, che riguarda il trattamento dei suoni indo-europei in albanese, l' A. tesoreggia naturalmente i fondamentali lavori del Meyer (1) e del Brugmann (pp. 19-33); e per quello che riguarda la mutazione dei suoni nelle parole derivate dal latino, l'Autore dedica il cap. XIX (pp. 34-44), in cui trae profitto dalle opere del Miklosič, dello Schuchardt, di G. Meyer (2) e del Meyer-Lübke, rimandando lo studioso ai lavori speciali del Miklosič, del Jensen e dello Helbing per lo studio delle parole derivate all' Albanese dallo Slavo, dal Rumeno, dal Turco e dal Veneziano (3). Ferma piuttosto l' attenzione del lettore sopra i verbi albanesi che modellano il loro suffisso sopra la forma sigmatica ed aoristica dei verbi greci: per es. *gremís* « stürze » da ἐκρέμνισα, sulla qual forma sono altresì modellati parecchi verbi derivanti dal turco come *ogradís*: cfr. turco *ugra-mak* « visitare di passaggio, ca-

(1) Specialmente la terza parte delle *Albanesische Studien*: *Lautlehre der idg. Bestandteile des Albanesischen* (*Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wiss. in Wien, philosoph.-hist. Cl.*, CXXV).

(2) *Die lateinischen Elemente im Alb.* (*Grundriss der rom. Phil.*, del Gröber, vol. I).

(3) *Ueber die Beziehungen zwischen Rum. und Alb.* (Jensen, Gröbers *Grundriss*, I², 527 segg.; *Venezianer herrschten in Albanien. Ueber die italienisch. Elemente in Alb.*, schrieb R. Helbing. Leipzig, 1903.

dere » ed *ugra-t-mak* « far subire un malanno, disturbare » ([1]) (pp. 44-45).

Ma nuovo contributo di notizie preziose apporta il P. nella parte del suo lavoro che studia l'accento e la quantità: l'accento in generale può dirsi espiratorio, però il gego ci conserva tracce sicure di un accento musicale (§ 22, p. 47). Così, per esempio, esso si riconosce ad evidenza nella pronuncia della vocale gega *ū͡* < albanese *ue* (tosco *ua*) come nella parola *puntū͡r* (tosco *punεtuar*) ed in quella di *ī͡* (gego di Nord-Ovest) < *ie* come in *mī͡λ* ([2]) (tosco *mieλ*) « miele » la voce s'innalza nella prima fase della pronuncia della vocale per un tempo che s'impiegherebbe nella pronuncia della prima parte del dittongo donde quella deriva, indi repentinamente s'abbassa e risuona profonda nella seconda parte della vocale che sotto l'accento tonico si è assimilata alla prima. Una vocale come *ū͡* di *dū͡r* (tosco *duar*) « mani » (§ 14, p. 17), derivata da *ue* > *uu* è più lunga che un'antica lunga originaria. Il Tosco, sotto l'influsso dell'accento espiratorio, tende anzi ad abbreviare, così che nel Tosco abbiamo spesso *je* per *ie*. È pur notevole la perfetta corrispondenza tra la quantità ed il colore delle vocali: così *ā* e specialmente il gego *ā̬* si pronuncia con suono chiaro simile a quello di *o* (*å*), anzi nel Dibranico *ā̬* si pronuncia come *ō̬*. Così pure *ō* ha suono più largo di *ò* ecc.

Volendo risalire all'accento albanese originario, si dovrà partire dalle parole ossitone e parossitone; solamente in quelle si trovano le antiche lunghe originali e solamente in *Auslaut* ed ancora innanzi alle consonanti *r*, *λ*, *n* ed in parte davanti a *j* (*ń*) [nei verbi in *-j* come *kεrkój*, *gεńéj*, le vocali *ó* ed *é* rispondono ad una semilunga (*Mittellange*)]. Esempio: *pī* « bere » (cfr. greco πίνω), *trī* lat. *trī-ginta*. Invece le brevi

([1]) Cfr. *Etymologisches Wbch der albanesischen Sprache.*

([2]) Per comodità tipografica, abbiamo dovuto, qui ed altrove, sostituire un *λ* alla *l velare* (tagliata).

originarie dinanzi alle dette consonanti diventano lunghe, mentre in fine di parola ed innanzi ad altre consonanti restano brevi: *bār* « Kraut », cfr. φόρος; *mjel* « melke », greco ἀμέλγω, invece *míeλ* > gego *mīλ* « Mehl », antico alto tedesco *mëlo*, dove l'*e* indo-europeo accentato diventa per palatizzazione *ie, je* (p. 21), ma trovandosi davanti ad *l* velare (§ 29), si muta nel dittongo allungato *íe* (§ 30; cfr. p. 49). Altre lunghe finali accentate hanno altra derivazione, come per es.: *kūt*, per contrazione dal latino *cubitus*; *štεpī* (gego *spī*), dal latino *hostipium* per *hospitium* (Pekmezi e Meyer, *Alb. Wbch.*, s. v.).

Giova pure volgere l'attenzione ai capitoli che trattano della formazione del plurale: basterebbe dare uno sguardo alle altre grammatiche precedenti per vedere con quanta maggior esattezza e sicurezza vengono dettate le regole generali, già abbastanza note, e quante osservazioni preziose vengono aggiunte! Ci fermeremo a notarne qualcuna: il plurale in *-a* dei nomi maschili, invece del comunissimo *-e* (dall'i.-eur. *-oi*), che domina specialmente nei dialetti toschi del Sud (p. 87) e che si aggiunge di regola ai temi dei nomi astratti con suffisso *-ìm* (p. 221) ed a quelli in *-nt* (*-nd*), (come *gεzime*, *funde* ecc.), sarebbe derivato dal plurale femminile e sarebbe divenuto molto generale fra i Geghi ed i Toschi a loro confinanti: ci avverte però il Pekmezi che anche fra gli altri Toschi non è infrequente questa desinenza, anzi appunto dai loro dialetti bisogna prendere il punto di partenza per rendersi conto di cotesta sostituzione; difatti osserva egli che i sostantivi maschili che terminano in *ε*, cioè quelli che hanno la desinenza del singolare eguale a quella dei femminili, terminano nel plurale in *-a*: *atε*, *apε* « padre », *lalε* « fratello », *toskε* « tosco » ecc. (p. 84), che anzi spesso oscilla il genere grammaticale: così nel singolare possiamo avere le forme *āt* od *atε* (p. 85), secondo i dialetti; in gego, anzi, per la caduta di *ε* finale, spesso il femminile singolare non si distingue affatto dal maschile: anzi, ciò che più meraviglia, i pronomi ed aggettivi possono accompagnare il plurale maschile in *-a*:

così da *bur̂e* « uomo », abbiamo il plurale *atá bur̂a*, invece di *atá bur̂a* « quegli uomini » (p. 88).

La desinenza *-ε* per la formazione del plurale (e quest'*ε* cade in gego, lasciando un allungamento di compenso nella vocale tematica accentata) si presenta quasi sempre dopo i suffissi: *-ār*, *tār*, *tuar* (gego *tūr*), *-uar* (*ūr*), *-àk*, *-òk* ecc.; *-àš* (*àč*), *-òš* (*-òč*) ecc.: ora, siccome la maggior parte di questi vocaboli sono usati come epiteti in unione a sostantivi, si vedrebbe in ciò la ragione per cui la formazione del loro plurale è identica a quella degli aggettivi. Così, per es., *ǵatār* « cacciatore », fa al plurale *ǵatarε* « cacciatori », come l'aggettivo indeterminato *i mirε* « buono » (ant. sl. *milŭ*, greco μείλιχος) fa al plurale maschile indeterminato *tε mirε* « buoni » (pp. 89 e 105). Tra i molti altri capitoli di questa grammatica è certo che anche quello che riguarda i nomi possessivi abbonda di nuove e sicure notizie. La ingente varietà di forme spiegherebbesi in generale colla legge di analogia: così abbiamo in tosco *t mì* per *tε mī*; nel femminile *onε* anche per la forma del maschile ecc. Nello scambio della vocale della radice del plurale della prima persona e del singolare della seconda si scorge una contaminazione colle forme della declinazione del pronome di terza persona e del dimostrativo *aṅ* (§ 71, p. 135). Il pronome possessivo di prima persona fu in origine un aggettivo: nominativo singolare maschile *i m*(*ε*), femminile *e me*, plurale maschile *tε mī*, femminile *tε mīja* (§ 72, p. 136); la forma *i m* è divenuta in tosco comune *ìm*; *e me* nel gego *èm*; parimenti *i uaj*, femminile *e uaj*, plurale maschile *t uaj*, femminile *t úaj*(*a*).

Per la prima persona plurale e seconda singolare la cosa resta più complicata; giacchè come abbiamo le forme *im*(*ε*), *i uaj*, così ci aspetteremmo una forma *i n*(*ε*), *i t*(*ε*); invece abbiamo delle forme composte col pronome di terza persona *aṅ*, cioè: *ü-nε* « nostro », *ü-t* « tuo »; e che l'elemento *ü* rappresenti il pronome di terza persona abbiamo una prova nel genitivo *a-tī* che si usa spesso nella forma *-tī*. Anche il capitolo riguardante la composizione delle parole può dirsi

dettato *ex novo* (pp. 219-229). Questo lavoro finisce opportunamente con un copioso indice di tutti i vocaboli albanesi occorrenti nel corso dell' opera.

Peccato che l' Autore non abbia dedicato un apposito capitoletto alla bibliografia; è vero che qua e là egli ha accennato ai principali lavori, ma sarebbe stato pur bene farne una raccolta ordinata e non dimenticare gl' importantissimi articoli apparsi in questi ultimi anni nelle principali riviste di linguistica.

È inutile però il dire che, per l'ordine della materia e pel metodo rigorosamente scientifico ond' è condotta, quest'opera è la migliore fra quante sono comparse fino ad oggi, e diventa così indispensabile ad ogni studioso di cose albanesi.

ALMO ZANOLLI.

Classification des dialectes arméniens, par H. ADJARIAN. (= *Bibliothèque de l'école des hautes études...*, fascicule CLXXIII). — Paris, Honoré Champion, édit., 1909, in-8, pp. 88.

L'armeno antico rappresenta una parlata popolare, ed anche sotto questo aspetto riesce interessantissimo al comparatista; ma in pari tempo vivo è il rincrescimento per la quasi nessuna conoscenza delle antiche varietà dialettali: ci è noto solamente il dialetto assai tardivo di Cilicia, che divenne espressione della letteratura medievale e su cui abbiamo il magistrale lavoro del Karst: pei dialetti moderni non possiamo muovere le stesse lamentele: chè abbiamo avuto in questi ultimi anni molti lavori che si occupano di questa materia. Assai benemerito in questo campo, il sig. Heraziay Adjarian, autore di parecchi studî di dialettologia, ha pubblicato quest' anno un libro che tratta delle caratteristiche de' dialetti moderni e della loro classificazione, basata sopra argomenti ben più sicuri e su più forti ragioni di quelle che si sono seguite fino ad oggi. Alla solita divisione in dialetto

orientale ed occidentale l'Autore sostituisce a buon diritto quella che deriva logicamente dallo studio delle differenze fonetiche, lessicali, morfologiche e sintattiche, per le quali egli distingue: 1) un ramo (dialetto russo-armeno) ch' egli chiama *Branche de* UM, che comprende i dialetti ne' quali l' indicativo (presente ed imperfetto) si forma coll' ausiliare *-em* ecc. ed il locativo colla desinenza *-um* (Erevam, Tiflis, J̌utay, Zarat, Šamax, Ažardasan, Akulis); 2) un ramo a cui appartengono i dialetti turco-armeni che non hanno alcuna caratteristica nel locativo e premettono la particella *gə* all' indicativo presente ed imperfetto: *Branche de* GƏ (Wan, Erzəngay, Trebizonda, Cilicia, Sebarte, Eudocia, Smirne, Costantinopoli ed altri 12); a questi due principali aggiunge un 3°) ramo, il quale non presenta nè l' una nè l'altra delle caratteristiche accennate, ma forma il presente e l' imperfetto dell' indicativo coll' infinito e l' ausiliare *em, es...*: *Branche de* -EL (Maraš, Xox, Arduin). In fine del libro assai opportunamente l' Autore aggiunge un quadro di tutti i dialetti, delle loro caratteristiche e dei luoghi in cui sono parlati.

ALMO ZANOLLI.

OTTO DONNER.

Il 27 settembre 1909 si spengeva in Helsingfors una nobile esistenza: non solo la scienza lamentava la perdita del professore di sanscrito nell'Università finlandese, del fondatore e presidente della Società Finno-Ugrica, dell'acuto indagatore dei linguaggi uraloaltaici; ma la patria vedeva con tristezza, in un'ora triste, sparire uno dei suoi più benemeriti cittadini, che da giornalista, da deputato, da membro di importanti commissioni, da senatore si era adoprato efficacemente per il progresso economico ed industriale del suo paese; e numerosi giovani, da Lui, con silenziosa munificenza, avviati agli studi e sorretti in lunghe e proficue ricerche, rimpiangevano il benefattore.

Se si pensa a quanto di tempo e di attività le cure politiche ed amministrative, a Lui come ad altri insigni uomini del suo paese, tolsero per la scienza, dovremo tanto più ammirare l'opera sua di filologo e di glottologo. Sanscritista egli non fu di preferenza, nonostante l'ufficio; ma, come già ad un grande indianista per le indagini sull'yakutico, il sanscrito gli giovò per le delicate e metodiche ricerche in altro campo linguistico: pure, il suo primo lavoro stampato (1863) studia *Le idee*

degli Indiani sulla creazione del mondo confrontate con quelle dei Finni. Seguirono poi tutti quei preziosi contributi alla scienza delle lingue e delle letterature ugro-finniche, ben noti ad ogni cultore di questa disciplina: il saggio sul *Kaleripoeg* (1866), sul *Sampo* (1871), i tre volumi del *Vergleichendes Woerterbuch der finnisch-ugrischen Sprachen* (1874-88), i *Lappalaisia lauluja* (1876), le ricerche sulle primitive dimore dei Finni in Russia; nè dobbiamo dimenticare che fin dal 1866 Egli propose e caldeggiò la pubblicazione integrale delle *Varianti* (*Toisinnot*) kalevaliane, la grande opera che solo ora comincia a realizzarsi; nè, soprattutto, la parte da Lui avuta nel ritrovamento delle iscrizioni paleo-turche del Yenissei e dell'Orkhon, decifrate poi così genialmente da Vilhelm Thomsen.

Ma nel nome di **Otto Donner** si riassume anche, ed è forse la lode più alta che gli spetti, tutta la vita e l'attività così fruttuosa della « Società Finno-Ugrica », splendido testimonio del suo zelo, della sua liberalità e del suo amore agli studi e alla patria, e nello stesso tempo della simpatia intelligente con cui tutto il popolo finno risponde a simili iniziative, che in paesi immensamente più ricchi e « civili » non riescono nemmeno ad avere l'appoggio.... del Ministro della Pubblica Istruzione!

La Società, fondata nel 1883 con un capitale di circa 40 mila marchi raccolti in breve tempo con offerte di cittadini d'ogni condizione, dispone ora, dopo cinque lustri, di più di quattro milioni di marchi: ed oltre alla doppia e ricca serie del *Giornale* e delle *Memorie*, ha provveduto alle spese di numerose spedizioni di scienziati, che dalla Lapponia all'Asia centrale, dalla Norvegia al Caucaso raccolsero e raccolgono cospicui saggi di canti e racconti, documenti di usi e costumi, compi-

lando grammatiche e dizionari di lingue e dialetti e preparando così la soluzione, tuttora attesa dalla scienza, del grande problema della parentela dei linguaggi dei popoli uralo-altaici. E di tutto questo ammirevole lavoro **Otto Donner** fu il costante ed operoso ispiratore; al suo aiuto morale e materiale la istituzione benemerita della scienza e della patria dovette il successo e la prosperità.

Onore alla sua memoria!

Firenze, Ottobre 1909 P. E. PAVOLINI.

ANTELMO SEVERINI.

Il giorno 6 dello scorso giugno moriva a Pausula (Macerata) il comm. **Antelmo Severini,** professore emerito di lingue dell'Estremo Oriente nel R. Istituto di Studi Superiori e membro onorario della nostra Società fino dalla sua fondazione.

Era nato in Arcevia (Ancona) nel 1828. Avendo cominciato da sè lo studio della lingua cinese, lo continuò ed approfondì a Parigi sotto il magistero dell'eminente sinologo Stanislas Julien e nello stesso tempo imparò il giapponese da Léon de Rosny, che, alquanto più giovane del discepolo, gli sopravvive ed onora pure egli il nostro sodalizio. Tornato in patria il **Severini** ebbe nel 1863 la cattedra nell'Istituto fiorentino, che occupò con molto plauso per ben trentasei anni, cioè fino ai primi di gennaio del 1900. Altrettanto garbato scrittore quanto erudito e dotto filologo, oltre a numerosi articoli sparsi in riviste e in giornali, lascia non poche pubblicazioni a parte, fra le quali ricordiamo: *Dialoghi cinesi,* testo (Parigi, 1863) e traduzione (Firenze, 1863); *Un principe*

giapponese e la sua Corte nel XIV secolo (Firenze, 1871); *Uomini e Paraventi*, racconto giapponese di Riu Tei Tane Hico, tradotto (Firenze, 1872); *Astrologia giapponese* desunta da opere originali (Ginevra, 1875); *Repertorio sinico-giapponese* (in collaborazione con C. Puini, Firenze, 1875); *Le curiosità di Yocohama* (Firenze, 1878; vedasi anche il vol. X di questo *Giornale*). Al XII Congresso degli Orientalisti (1899) il **Severini** mandò il programma d'un nuovo lessico cinese alla cui preparazione egli aveva consacrato molti e molti anni di lavoro, e che sarebbe riuscito più ricco di tutti i precedenti: la grave età e le sue condizioni di salute non gli permisero di condurre a termine il ponderoso lavoro.

G. C.-D.

P. LEOPOLDO DE FEIS.

Ai primi dello scorso ottobre moriva a Livorno, ove si era recato fin da giugno per curarsi del male che da tempo lo affliggeva, Padre **Leopoldo De Feis**, Barnabita, membro del nostro Consiglio Direttivo, come delegato del Collegio alla Querce in Firenze.

Fu dotto archeologo e valente numismatico; arricchendo detto Collegio d'una pregevolissima collezione di monete, medaglie, bronzi, oggetti antichi diversi. Numerose e svariate sono le sue pubblicazioni, quasi tutte intorno a soggetti di storia e archeologia, sua scienza prediletta; le quali si possono vedere, disposte per ordine di tempo, nel bel ricordo che i suoi Confratelli della Querce, or non è molto, gli hanno dedicato. Il lavoro di di più vasta mole è la *Storia di Liberio Papa e dello scisma dei Semiariani*. Degno di particolare menzione è

ancora ciò che negli ultimi anni il **De Feis** andò scrivendo intorno al santuario di Loreto; il che levò gran rumore e suscitò aspre polemiche. Il dotto quanto pio Padre dimostrò pura leggenda, priva di serio fondamento storico, la miracolosa traslazione della santa Casa di Nazareth.

Nacque ad Anzi (Basilicata) nel 1844; e in quanti lo conobbero ha lasciato grata e cara memoria di sè, oltrechè pel suo sapere, per le sue virtù e la bontà dell'animo. La Società Asiatica Italiana, con memore animo, gli porge l'ultimo affettuoso vale.

F. S.

Mandiamo un saluto reverente ed affettuoso alla memoria dell'insigne semitista, che fu nostro consocio, Prof. Dr. **Adalbert Merx** dell'Università di Heidelberg, mancato ai vivi il 4 agosto 1909.

La S. A. I.

La morte di **H. Hübschmann,** di cui ricordai in questo *Giornale* (XXI, 313-316) le benemerenze verso gli studî orientali, avvenne il 20 (non il 21) gennaio dello scorso anno, e non, come aveva annunziato il periodico da cui tolsi la notizia, a Strasburgo, dove egli era professore, ma a Friburgo i. B., dove erasi recato a cercar sollievo dal male che lo affliggeva.

G. C.-D.

LA QUERELA PULLÉ

contro il Consiglio Direttivo della Società Asiatica Italiana

I nostri lettori ricordano la *Dichiarazione* acclusa al volume precedente (XXI, 1908) del nostro *Giornale*, in risposta ad una *Nota* apposta ad un articolo dell'*Università Italiana* (del 17 novembre 1908). Quella *Nota* aggressiva verso il Consiglio Direttivo della Società, fu ritenuta dal Consiglio stesso, in un coll'articolo di cui era appendice, dovuta alla penna o almeno all'ispirazione del conte F. L. Pullé. Donde la risposta, che il Pullè alla sua volta ritenne offensiva per se stesso, e in base alla quale egli sporse querela per diffamazione e ingiurie contro il Presidente F. Lasinio, il Vicepresidente P. E. Pavolini, il Segretario G. Ciardi-Dupré e il Cassiere F. Scerbo, come responsabili.

Le parti comparvero il 27 settembre 1909 dinanzi al Tribunale di Bologna, con l'assistenza dell'on. Stoppato e avv. Barbanti-Bròdano per il Pullé, e dell'on. Rosadi e avv. Dini per gli imputati.

Avendo uno dei testimoni, il prof. Gurrieri, direttore dell'*Università Italiana*, dichiarato durante l'istruttoria che l'articolo di cui sopra *gli era giunto* ANONIMO *da Copenhagen* e che la *Nota* era stata da lui stesso

compilata, cadevano gli apprezzamenti fatti in proposito dell'articolo e della *Nota* medesima in riguardo al Pullé. Cosicchè, per condiscendenza all'invito ad un accomodamento, rivolto alle parti dal Presidente del Tribunale, ed in seguito alle premure ed agli accordi dei respettivi patrocinatori, si ebbe da una parte la desistenza dalla querela e dall'altra la accettazione di essa desistenza, con la condanna del prof. Pullé al pagamento delle spese del processo, e con l'obbligo di ambedue le parti di pubblicare la seguente dichiarazione nel *L'Università Italiana* e respettivamente nel *Giornale della Società Asiatica Italiana:*

Il Presidente del Tribunale con spontanea sollecitudine ha invitate le parti perchè si accordassero fra loro evitando una contestazione giudiziaria, specialmente avuto riguardo alla loro posizione sociale e scientifica e all'origine e ragioni della vertenza. Le parti si sono rimesse ai loro avvocati on. Rosadi e Dini da una parte e on. Stoppato e Barbanti dall'altra.

I professori Lasinio, Pavolini, Scerbo e Ciardi-Dupré dichiarano che colla pubblicazione fatta, e della quale il professore Pullé Fr. Lorenzo si è querelato, non si ebbe in animo di porre in dubbio la rettitudine del prof. Pullé.

Dichiarano che, invece, da una polemica, in seguito d'un articolo pubblicato dalla rivista *L'Università Italiana* contro la Società Asiatica di Firenze di cui essi fanno parte, si ritenne colpita la dignità dei suoi componenti; e che perciò venne fatta la pubblicazione della quale il prof. Pullé si è lamentato.

Soggiungono di riconoscere, in seguito alle dichiarazioni emesse nella istruttoria dal teste prof. Raffaello Gurrieri, che il prof. Pullé fu estraneo all'articolo suddetto pubblicato nella *Università Italiana* e che viene perciò a cadere la ragione di ogni apprezzamento contro il prof. Pullé in proposito.

In quanto alla compilazione della carta etnico-linguistica d'Italia, per la quale era stato scritto che il prof. Pullé riceve un « assegno abbastanza lauto », riconoscono che egli percepisce solamente « le indennità consuete di viaggio e di diaria », come è detto nel Decreto Ministeriale di incarico del 12 aprile 1906 e che cade perciò ogni diversa affermazione fatta nello scritto incriminato.

In seguito di questa dichiarazione i patrocinatori delle parti prendono atto che fra persone così egregie è cessata ogni ragione di contestazione giudiziaria, e le invitano rispettivamente a recedere ed accettare il recesso della querela.

La presente sarà pubblicata nella rivista *L' Università Italiana* e nel *Giornale della Società Asiatica Italiana.*

Anche per il prof. Fausto Lasinio. (firm.) Paolo Emilio Pavolini.
Giuseppe Ciardi-Dupré.
Francesco Scerbo.

Adempiuto così all'obbligo nostro, non vorremo certo imitare il querelante nel rifarsi della propria sorte col permettere al suo avvocato di pubblicare nella *Università Italiana*, e ad un resocontista in un giornale quotidiano, particolari e apprezzamenti inesatti e nel riaprire così una questione, che per noi è definitivamente chiusa con piena soddisfazione della nostra dignità.

Fausto Lasinio — Paolo Emilio Pavolini — Giuseppe Ciardi-Dupré — Francesco Scerbo.

INDICE

Società Asiatica Italiana.

Memorie.

Bibliografia.

Necrologio.